



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
دمشق

الدراسات الإسلامية
والقانون والدراسات الإسلامية
٢٠١٩ - ٢٠٢٠

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤٤١ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

البحوث المقدمة للندوة

أعدتها وتطابعت ونشرت على نشرها
الأستاذ الدكتور هبة العظمي محمد محمود الشيب
والدكتور محمد صالح الشيب



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية

دعوة

الأستاذ الدكتور
عبد الرحمن بن عبد الوهاب
البرغوثي

١٩٩٩م - ١٤٢٠هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩م

البحوث المقدمة للندوة

أعدها للطباعة وأشرف على نشرها

الأستاذ الدكتور عبد العظيم محمود الديب

والدكتور محمد صالح الشيب

٢١٠٩٢ ندوة حول الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني

(١٩٩٩: الدوحة)

الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني: البحوث المقدمة للندوة / (تحرير)

عبدالعظيم محمود الديب ومحمد صالح الشيب - الدوحة:

جامعة قطر - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٠

١٠٤٤ ص، ٢٤ سم

رقم الايداع بدار الكتب القطرية: ٢١١ / ٢٠٠٠

الرقم الدولي (ردمك): ٩-٧٢-٤٦-٩٩٩٢١

المعلومات المنشورة في هذا الكتاب

تعبر عن آراء أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي الكلية..

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ

نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ

عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قرآن طریقی و تفسیری

و مقدماتی و مباحثی

الطریقہ النجفیہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شعار جامعة قطر

الإعداد للندوة

منذ أكثر من عام ، والعمل دائم مستمر في سبيل إنجاح هذا الاحتفال،
وذلك بإشراف:

- د. علي محمد يوسف المحمدي (عميد الكلية)
د. عائشة يوسف المناعي (وكيلة الكلية)

وبتخطيط وتنفيذ عدة لجان على النحو التالي :

أ - لجنة الاشراف العام وتتكون من :

- أ.د. عبدالعظيم محمود الديب مقرر
أ.د. يوسف إبراهيم يوسف عضواً
أ.د. عبدالمجيد عمر النجار عضواً
د. عبدالرحمن محمد الشريف عضواً

ب - اللجنة التنظيمية وتتكون من :

- أ.د. عبدالعظيم محمود الديب مقرر
السيد / صالح محسن الباهلي عضواً
السيد / علي راشد السليطي عضواً
السيد ناصر بطي النعيمي عضواً
السيد / سلمان حمد المهندي عضواً
السيد / حلمي محمد يونس عضواً

ج - لجنة السكرتارية :

- السيد / محمد محمد الطيب أحمد
السيد / عصام عبدالفتاح محمد

د - لجنة العلاقات العامة والإعلام :

- الأستاذ الدكتور / عبدالعزيز محمد الديب (مقررًا)
- السيد محمد حسين نصرالله (عضوًا)
- السيد إبراهيم خليل رضواني (عضوًا)

وقد أسهم في أعمال هذه اللجان بجهد مقدّر كل من:

- السيد / إبراهيم الأنصاري (المدرس المساعد بقسم الفقه بالكلية)
 - السيد / سلطان الهاشمي (المدرس المساعد بقسم الفقه بالكلية)
- ودعي إلى هذه الندوة جمع من الباحثين من خارج قطر:

- | | |
|-----------------------------------------|------------------------------------|
| أ.د. إبراهيم دنمـز (تركيا) | أ.د. أحمد البارودي (تونس) |
| أ.د. أحمد الريسوني (المغرب) | أ.د. راجح الكردي (الأردن) |
| أ.د. رفعت العوضي (مصر) | أ.د. رفيق يونس المصري (سوريا) |
| أ.د. الشاهد بوشيخي (المغرب) | أ.د. طه جابر العلواني (أمريكا) |
| أ.د. عبدالحكيم السعدي (العراق) | أ.د. عبدالحמיד أبو زنيد (السعودية) |
| أ.د. عبد اللطيف آل محمود (البحرين) | أ.د. عبدالله النفيسي (الكويت) |
| أ.د. عبد الوهاب أبو سليمان (السعودية) | أ.د. عجيل النشمي (الكويت) |
| أ.د. عرفان عبد الحميد (ماليزيا) | أ.د. محمد الجليند (مصر) |
| أ.د. محمد سعيد رمضان البوطي (سوريا) | أ.د. محمد سليم العوا (مصر) |
| أ.د. محمد عبد الفضيل (مصر) | أ.د. محمد عمارة (مصر) |
| أ.د. محمد عبدالغفار الشريف (الكويت) | أ.د. نجيب عبدالوهاب (الإمارات) |
| أ.د. محمد عبد الرزاق الطبطبائي (الكويت) | |

وشارك من داخل قطر عدد من هيئة التدريس بكلية الشريعة وهم (بترتيب

الندوة وإلقاء البحوث) :

أ.د. عــــــدنان زرزور

أ.د. عبدالعظيم محمود الديب

أ.د. يوسف القــــرضــــاوي

د. عــــبدالله حسن زروق

د. يوسف الصــــديقي

د. عثمان علي حسن

د. محمد عياش المطلق

د. يحيى محمد ربيع

أ.د. عمــــار الطالبــــي

أ.د. عبدالمجيد النجار

أ.د. علي محيي الدين القره داغي

د. أحمد ربيع يوسف

د. عبدالحكيم يوسف الخليفي

كما شارك عدد من رؤساء المنظمات والمؤسسات الثقافية والعلمية على

مستوى العالم الإسلامي والعربي.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكروا جب

ونحن نجمع حصاد هذه الندوة وثمره أعمالها في هذا السُّفر. نجد لزاماً علينا أن نتقدم بالشكر للأستاذ الدكتور إبراهيم صالح النعيمي مدير الجامعة السابق، فقد رحب بهذه الندوة، حين عرضت عليه فكرتها، وساعد وشارك في التخطيط، والتنفيذ وتذليل كل العقبات وتقديم كل المساعدات، فجزاه الله خير الجزاء.

وكذلك

يسرنا أن نشكر الدكتور عبدالله صالح الخليفة مدير الجامعة الحالي، الذي تمت هذه الندوة في عهده، وكان سعيداً بها، حريصاً على بذل كل الجهد لإنجاحها، وفقه الله لما يحبه ويرضاه..

جلسة الافتتاح

- القرآن الكريم

- كلمة الأستاذ الدكتور/عبد العظيم محمود الديب

«مقرر لجنة الإشراف العام»

- كلمة الدكتور/ علي يوسف الحمادي

«عميد كلية الشريعة»

- كلمة الدكتور/ عبدالله بن صالح الخليفي

«مدير الجامعة»

جلسة الافتتاح

كلمة الأستاذ الدكتور/عبد العظيم الديب

مقرر لجنة الإشراف العام

باسم الله وحده ولا شيء معه دائماً وأبداً، نحمده سبحانه وتعالى، ونعوذ به من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد.

اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد، وعليك توكلنا، وإليك أنبنا وإليك المصير... اللهم إنا نعوذ بك من الخطأ والخطي، ومن الخل، والزلل، ومن سيء القول والعمل... اللهم إنا نصلي ونسلم على صفوتك من خلقك وخاتم رسلك سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعوته واهتدى بهديه وعمل بسنته إلى يوم الدين.

وبعد...

فأحييكم أيها الإخوة الكرام بأطيب تحية، وأكرم تحية، أحييكم بتحية الإسلام، فسلام الله عليكم جميعاً ورحمته وبركاته..

أيها الإخوة الكرام.. أيها العلماء الأجلاء..

إننا نجتمع اليوم بهذا الحفل الكريم، وهذا الجمع العظيم، إحياءً للذكرى الألفية لميلاد إمام الحرمين الجويني.

فنحن اليوم نقف لننتطح إلى يوم مضى عليه ألف عام، نقف الآن، نقف الساعة لننظر ونتأمل يوماً، لنستعيد ونستشرف يوماً مضى عليه ألف عام، نعم، على مشارف ألف عام نقف اليوم.

ولقائل أن يقول : إن الحديث اليوم عن الألف الثالث، والدنيا كلها تتطلع إلى الألف الثالث، وبالإلحاح واللجاجة التصقت كلمة الألفية الثالثة بأسنان الناس، فلم يعودوا ينطقون إلا وهي بين كلامهم وفي ثنايا حديثهم.

نعم لقائل أن يقول : ما بال الدنيا تتكلم عن ألف قادمة، وهؤلاء (القوم) يشدوننا إلى ألف ماضية!!

ونقول لهذا القائل : حنائيك.

إننا حينما نعود إلى ألف عام مضت نستشرفها، ونستلهمها، لا نفصل عن واقعنا، ولا نغيب عن حاضرنا، ولا نذهل عن مستقبلنا إن الأمم الواعية هي التي تهرع إلى ماضيها تستلهمه العبرة لحاضرها، والعظة لمستقبلها. الأمم الواعية هي التي تستحضر تاريخها، وتحيي تراثها، وتعرف أئمتها وأعلامها.

إننا نجتمع الآن لنحيي هذا اليوم الأغر الثامن عشر من المحرم سنة تسع عشرة وأربع مائة. (١٨/١/٤١٩هـ).

ففي هذا اليوم رأت الدنيا طلعة إمام الحرمين.

نقّب أمام هذه اللحظة من الزمان، ونستشرف هذه المنطقة التي ولد فيها من المكان، فنجد أنفسنا أمام مدينة (نيسابور)، واحدة من مدن إقليم خراسان الكبرى، نجد أنفسنا أمام مراكز العلم، ومجالس العلماء، في كل الفنون : في التفسير، في الحديث، في الفقه، في الأصول، في اللغة، في الأدب، في الطب، في الكيمياء، في الحكمة... إلخ.

فإمام الحرمين ليس وحده، لقد أحصيت من ترجم لهم الزركلي في أعلامه من طبقة إمام الحرمين، فوجدتهم نحو خمسمائة من الأعلام، ومعلوم أن الزركلي لم يستقص كل الأعلام.

فنحن إن نحتفل بإمام الحرمين نحتفل به نموذجاً ومثالاً لهؤلاء الأئمة الأعلام الذين أضاءوا الدنيا بعلومهم، وآدابهم، وأعطوا حضارتنا معناها، وطابعها، ومكانها، ومكانتها.

ثم ما معنى هذا الاحتفال؟ ولماذا كان؟.

أقول : إن للأمم عند نهضتها علامات لا يخطئها الدارسون، وللحضارات عند بعثها، وتجديدها شواهد لا يغفلها المؤرخون.

وأهم هذه الشواهد والعلامات هو الاهتمام بتراث الآباء والأجداد، فهذا هو الذي يعطي اليقين بقدرة الأحفاد على الإبداع.

فما من حضارة قد ازدهرت، ولا أمة قد نهضت، إلا وقد اتخذت من تراث آبائها مرتكزاً، ومن عمل أجدادها منطلقاً.

أبدًا... أبدًا... لا تقوم ولن تقوم حضارة على سبب قديمها، ولعن تراثها والسخرية بماضيها، والاستهزاء بأمجادها.

بل إنني أجزم - وعندي أدلتي وشواهدى - أن سرّ تأخرنا للآن هو عدمُ استلهم تراثنا، ومعرفة أجدادنا، وإن السبب في تعثرنا وكبواتنا أننا نحاول أن نقفز قفزات عشوائية في الهواء، في فراغ من غير أساس أو مرتكز من ماضينا.

ولقد فشنا فيما من يدعون التجديد والتنوير، ويفرّعوننا من تاريخنا، ومن تراثنا ومن آبائنا وأجدادنا. حتى قال قائلهم: «إن عيوبنا الفكرية المعاصرة، إنما تأصلت فيما عبر ألفي سنة من الفقر الثقافي، والعزلة الثقافية عن ثقافة الأمم الأخرى».

وبالإلحاح واللجاجة، صار هذا القول - للأسف - شبه بديهية يرددها بعض علمائنا بحسن نية وغفلة، لا يحسدون عليها، ولا يعذرون بها.

إن الآخرين ما قامت لهم نهضة إلا بعد أن أحيوا تراث آبائهم وأجدادهم، عبروا له قرونا متطاولة من الجهل، والتخلف، ونفضوا عنه الغبار، ولم يصرفهم عنه ما فيه وثنيات وضلالات وخرافات، بعثوا تراث الإغريق وباهوا به، ولم يقل لهم أحد: أنتم أمسيون، تنبشون قبور الماضي، أنتم سلفيون تفتشون في أكفان الموتى، كما يقال لمن يعمل على بعث التراث عندنا.

ولذلك صح عندهم، واستيقنوها عقيدة، أن الحضارة بدأت في الغرب بالإغريق، وتنتهي اليوم في الغرب في أوروبا وأمريكا، أما الآخر الذي هو نحن، فلا وجود له، ولا أثر، ولم يقدم للحضارة شيئاً، ولم يصنع للإنسانية شيئاً، فلذا لا يستحق أن يعيش، ولا مكان له بيننا إلا أن يكون تابعاً لنا نعطية ما تبقى من فتات حين نريد، ونمنعه حين نريد.

وللأسف صدق بعض حملة الأقلام والكاتبين منا هذا الكلام، وراحوا يرددونه حتى قالت رئيسة تحرير إحدى المجالات: إن العصر الذهبي للإسلام خرافة، وإن عصر الخلفاء الراشدين خرافة.

أرايتم أيها السادة!!

لمثل هذا كان احتفالنا اليوم.

إن أمتنا شغفت بالقراءة والكتابة والتأليف، واحترمت الثقافة، وعظمت العلم، والعلماء، ومجدت الفكر والمفكرين.

إن أمتنا قرأت وكتبت يوم كانت القراءة معاناة ومشقة، يوم كان الكاتب يصنع لنفسه الجر من السَّناج، والقلم من البوص، في ذِيَّك التاريخ كتبت أمتنا وقرأت، وألفت المطوَّلات والمختصرات.

إن البعض يقرِّعوننا اليوم، ويفزعوننا بأرقام التوزيع للكتب في الغرب ويقارنون بين أرقام التوزيع عندنا وعندهم، محاولين إشعارنا بتفوق العقل الغربي على العقل المسلم (الشرقي)، يريدون بهذا أن يثبتوا أن ضعفنا ذاتي، وأن عجزنا ذاتي، وتلك هي الطامة الكبرى، فالويل لأمة يستقرّ هذا في أذهان أبنائها، فما بالذات لا يتغير، كما يقول المناطقة. وكيف تنهض أمة لا تتق بنفسها، ولا تعرف إمكاناتها، ولا تكتشف طاقاتها، ولا تدرك ذاتها.

وأقول لهؤلاء : إن أوروبا قرأت بعد أن جعلت الصناعة والطباعة من الكتاب تحفة أنيقة جميلة، ومن القراءة متعة حسية كما هي متعة عقلية.

أما نحن، فقد قرأنا، وكتبنا يوم كانت القراءة معاناة، يوم لم يكن في الغرب كله ألف نسخة من الإنجيل، دُعْ عنك الكتب الأخرى، يومها أحصى أولُ ناشر، أول صاحب دار نشر عرفته الدنيا، ابن النديم الوراق، أحصى مؤلفات أمتنا، ومثقفينا، ومفكرينا في مطلع القرن الرابع الهجري فبلغت الآلاف. وهذا في فجر حضارتنا، وانظر اليوم إلى ملايين المخطوطات في أنحاء العالم لتعلم مدى تعلُّق أمتنا بالعلم والثقافة والفكر. ولتعلم أن ما نحن فيه إنما هو بسبب عجز الأحفاد، لا بسبب جهل الأجداد.

أيها السادة الكرام إننا نرجو أن تكون هذه البادرة من كلية الشريعة بجامعة قطر فاتحة خير، وداعية لأن تنسج على منوالها كلُّ الهيئات والمؤسسات الثقافية والعلمية، لتتعاون جميعاً على بعث ماضينا وتراث أجدادنا.

ولنقل مع القائل :

ونفعل فوق ما فعلوا

نبني كما كانت أوائلنا تبني

أيها السادة الكرام :

بقي علي أن أتقدم بالشكر لكل من أسهم في إتمام هذا العمل بدءاً من التفكير والتدبير، والتخطيط، والتنفيذ، متمثلاً في إخوة كرام وأبناء بررة، جادوا بوقتهم، وتبرعوا بجهودهم، حيث كان هذا العمل عبئاً فوق أعبائهم ومسئولياتهم المعتادة، وما أقساها وأشققها. ولكنهم بذلوا طائعين، وضحوّاً راغبين.

وأسأل الله سبحانه أن يتقبل منا ومنهم، وأن يجعل عملنا وعملهم خالصاً لوجهه الكريم. أما الذي يجب علي أن أخصّه بالشكر، فهو الوجيه الأمثل رجل البر والإيمان السيد عبدالله عبدالغني الذي عرضنا عليه على استحياء أن يُسهم في هذا العمل، فما إن عرف موضوعه. وهدفه حتى سارع قائلاً : ولماذا الإسهام؟ أقوم بالتمويل كله، وفعلاً لم نطلب أمراً إلا كانت الاستجابة أسرع من رجع الصدى.

فجزاه الله خير الجزاء، وأكثر من أمثاله، ومتعته بالصحة والعافية، وجعله في ميزانه يوم توضع الموازين الحق.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

كلمة الدكتور عميد كلية الشريعة

الدكتور علي الحمدي

الحمد لله الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم... والصلاة والسلام على من وزن مداد العلماء بدم الشهداء... ورضي الله عن آله وصحبه الذين عزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه... أولئك هم المفلحون.

سعادة الدكتور مدير الجامعة..

أصحاب السعادة أعضاء السلك الدبلوماسي والسياسي وعمداء الكليات ومدراء المراكز والضيوف والزملاء والزميلات أيها الحفل الكريم أحييكم أطيب تحية.. فسلام الله عليكم ورحمته وبركاته..

وبعد...،،،

فمرحباً بكم أيها السادة الكرام في هذه المناسبة السعيدة، مناسبة الاحتفال بالعيد الفضي لجامعة قطر، حيث رأت كلية الشريعة، أن تشارك في هذه الاحتفالات. بإحياء الذكرى الألفية لميلاد إمام من أئمة المسلمين، ألا وهو إمام الحرمين الجويني... (رحمه الله).. الذي قيل في حقه: لو كان في بني إسرائيل لنقلت شمائله، وافتخروا بها.

وإننا إذ نقفُ اليومَ على رأسِ ربعِ قرنٍ مضى من الزمان. لكي نحتفل بما يسمى باليوبيل الفضي أو العيد الفضي، لنُدركَ تماماً أنَّ مضي الزمن ليس ربحاً أو نجاحاً في ذاته، إنما يكونُ ربحاً ونجاحاً بما تحقَّقَ فيه من آمال، وتمَّ فيه من جلائل الأعمال.

ومن أجل هذا يجب أن يكون احتفالُ أهلِ الوعي والعقل بمثل هذه المناسبات، هو بالمراجعة، والمحاسبة، ومقايسة ما تمَّ من أعمال، وقُطِفَ من ثمار.. بما كان منتظراً ومأمولاً.

ومن هنا وقفت كلية الشريعة موقفَ مراجعةٍ ومحاسبة، فحمدنا الله على ما وفَّقنا لتحقيقه، وعقدنا العزم على بذل المزيد من الجهد والعمل، لقد قامت كلية الشريعة بواجبها

على نحو نحمد الله سبحانه وتعالى عليه، فهي هم أبناؤها الخريجون والخريجات يتخذون مواقعهم بجدارة في أكثر من مجال وبخاصة مجال التعليم، بل صار الاكتفاء بهم كاملاً في هذا الباب.

وإن أهل الخبرة وذوي الشأن يعلمون تماماً أن مثل هذا العدد الضخم من الخريجين والخريجات، لا يقتصر أثره على وظيفته، ولا يُحدِّد بجدانٍ مقر عمله، لا. إن هؤلاء الخريجين، يقودون عملية تطوير وتنمية بشرية داخل المجتمع من حيث هم نماذجُ أحسنت صياغتها، وتهيئتها، فخرَّجوا للمجتمع نماذج تُقتدى، ومثلاً تحتذى.

ولم يقف أثرُ كلية الشريعة على المجتمع القطري فحسب، إن لنا أبناء (الآن) في كل دول العالم الإسلامي، في آسيا وإفريقيا، حيث قدَّمت لهم الدولة مشكورة المنح الكاملة للدراسة في كلية الشريعة، فعادوا إلى بلادهم دعاة هداة، يحققون قوله تعالى: "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم". هذا عن أثر الخريجين.

أما جهودُ إخواني أعضاء هيئة التدريس بالكلية، فهي واضحة لا تنكر في وسائل الإعلام المختلفة: أحاديث، وحوارات، ومقالات، وفي مجال الدعوة في المساجد وعلى المنابر، حتى صار لكثير منهم تلاميذٌ ومريدون.

هذا يعطى ما منَّ الله به علينا ونجحنا في تحقيقه.

ولكننا دائماً نراجع أعمالنا، ونستدرك على أنفسنا، ونطمح دائماً للمزيد من أجل ذلك عكفنا على وضع برامج جديدة للكلية، وخطط مطورة لأقسامها المختلفة، توشك أن يعلن عنها بعد مراجعتها وإقرارها من إدارة الجامعة

أيها السادة تأتي ندوتنا العلمية العالمية هذه في إطار الاحتفالات كما ذكرت ولكنها في الوقت نفسه تشهد بمنهج كلية الشريعة، ووعيتها لكامل رسالتها، بمعنى أننا وإن كنا نعدُّ لعالم اليوم، فنحن لا ننسى أن علينا واجباً نحو تراث أمتنا، والأئمة العظام الذين خلفوا لنا

هذا التراث، فإحياء هذا التراث والتعريفُ بأئمتِه جزءٌ أصيل من عمل كليتنا وهدفٌ من أهدافها، فبدونِ معرفة هذا التراث لن تكونَ دراسةُ طالب الشريعة كاملة.

أيها السادة أشكركم على تلبية دعوتنا، وتشريفكم حفلنا. وقبل أن أبرح مقامي هذا كان لزاماً عليّ أن أشكر إخوة كراماً، وجنوداً مجهولين قاموا بالإعداد لهذا العمل، وبذلوا في سبيل ذلك من الجهد والوقت ما لا يعلمه إلا من جرَّب مثل هذه التجربة، ومن ذاق عرف.

كما أشكر أجهزة الجامعة الإدارية المختلفة على ما أعانت وأعطت، وعلى رأسها سعادة الدكتور عبدالله بن صالح الخليفة الذي نطمع للجامعة في إدارته لها تطوراً وتقدماً أما السادة الضيوف الباحثون، فأرحب بهم وأشكر لهم تلبية دعوتنا، متمنياً لهم طيب الإقامة، ولجلساتهم العلمية النجاح.

وإذا كان شكرُ الناس من شكر الله فإننا نتقدم بالشكر الجزيل لصاحب اليد البيضاء ونصير العلم والعلماء الوجيه عبدالله عبدالغني على دعمه لهذا الاحتفال.. فالله نسأل أن يبارك في عمره وأن يكثر من أمثاله.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين..

كلمة مدير جامعة قطر

الدكتور عبدالله بن صالح الخليفي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

- سعادة الدكتور محمد عبدالرحيم كافود وزير التربية والتعليم والتعليم العالي،

- سعادة السيد أحمد عبدالله المري وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية،

- سعادة السيد حسن بن عبدالله الغانم وزير العدل،

- سعادة السادة السفراء،

- سعادة السادة العلماء الباحثين المشاركين في ندوتنا هذه،

- السادة نواب المدير والعمداء ومدراء المراكز،

- ضيوفنا الأفاضل،

- زملائي وإخواني أعضاء هيئة التدريس،

أيها الحضور الكرام..

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

يسعدني أن أرحب بكم اليوم في رحاب جامعة قطر، في عيدها الفضي، وفي واحدة من ندواتها العلمية العالمية التي تقيمها بهذه المناسبة، ألا وهي ندوة: «الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني».

وإن جامعتنا حينما تحتفلُ بذكرى هذا الإمام العظيم، فإنها تثبتُ بذلك أنها على وعيٍ بموقعها من المكان والزمان، وبأهدافها وما ينتظرُ منها.

فهي جامعة قطر، ولكنها في الوقت نفسه لكل الأمة العربية، ثم لكل الأمة الإسلامية، إلى قطر تنتمي، وعلى ثراها تقوم، ولكن جذورها تمتد وتتعمق، وتتسع دائرة عطائها وأخذها، تأثيراً وتأثراً، حتى تشمل كل عالما العربي، ثم تنساح وتمتد حتى أقطار دأثرتنا الكبرى، عالما إسلامي. ويشهد بما أقول، شهادة صدق، ما قامت به جامعتنا منذ

نشأتها، من مواسم ثقافية، استقطبت جهابذة الفكر، وأعلام الثقافة من أنحاء العالم. وكذلك الندوات والمؤتمرات العلمية والعالمية، التي تقيمها الجامعة كل عام حول القضايا الثقافية، والقانونية، والعلمية، والتي تهم وطننا، وأمتنا العربية والإسلامية.

والذي يلاحظ هذه الندوات، وما يقدم فيها من أبحاث، ويدور فيها من حوار، يجد أنها تتميز بارتباطها بواقعنا وبأبرز قضايانا المصيرية، سعياً للتغيير نحو الأفضل، وأخذاً بأيدي أمتنا نحو الغد الأفضل، وذلك في إطار منظومة القيم الأخلاقية والإنسانية التي نتوارثها ونستقبلها من منبعها الأصيل، ومرجعيتها الأولى : ديننا الإسلامي الحنيف.

قلت : إن جامعتنا تعي موقعها من الزمان، وأعني بذلك أنها جامعة عصرية، نشأت في نهايات القرن العشرين، وتستشرف بدايات القرن الحادي والعشرين، ومن هنا لا تغفل عن علوم العصر، وتعمل جاهدة على امتلاك ناصيتها، بكافة فنونها وألوانها، وتدرك ما حولها وما أمامها تمام الإدراك.

ولكننا مع ذلك نؤمن إيماناً راسخاً بأن أية محاولة للنهوض والتطور واللاحاق بركب العصر، لا يمكن أن تكون إلا بالارتكاز على تراث الأمة، والارتباط بمخزونها الثقافي والفكري، فلا يمكن أن تقوم نهضة مقطوعة الصلة بماضي الأمة، منفصلة عن أمجادها، بل يجب أن تقوم واعية بدورها الحضارية، عالمة بما قدمه أبنائنا للإنسانية.

إننا مع إيماننا بأن الجامعة - أية جامعة - هي التي تقود التغيير الفكري والحضاري، وتعمل عليه، فإننا لم ننس، ولن ننسى أن هذا التغيير يجب أن يكون محكوماً بضوابط، وقوانين من قيمنا، وتقاليدينا، وأخلاقنا التي استقينها أصلاً من عقيدتنا، وشرائع ديننا.

أيها السادة..

إننا حينما نتحدث عن ماضينا التليد ومجدنا المؤلّل، وندعو إلى أن تركز نهضتنا عليه، نؤكد أننا لسنا ممن يعيشون في الماضي، ويدعون إلى محاكاته، ويهربون من عصرهم، كما قد يتوهم ذلك بعض الواهمين.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير لسعادة الوالد عبدالله عبدالغني وإخوانه وأنجاله حفظهم الله على تمويل هذه الندوة وأسأل الله العلي القدير أن يجعلها في ميزان حسناتهم. كما أود أن أسوق الشكر إلى كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية ممثلة في إدارتها، وأعضاء هيئتها التدريسية،

على وعيهم برسالة الكلية، واهتمامهم بإحياء ذكرى الأئمة العظام، والتعريف بهم، كما أوصيهم أن يهتموا بتراث هؤلاء إحياءً ونشراً وقراءة ودرساً.

كما أشكر لهم ما بذلوه في الإعداد والتنظيم والترتيب، وأسأل الله أن يوفقهم دائماً.
أما السادة العلماء الباحثون الذين لبّوا دعوتنا، واستجابوا لنا، بعد أن ألفوا أبحاثهم،
وتعبوا في إعدادها، فلهم كل الشكر والتقدير، ونرحب بهم في وطنهم الثاني، بتمنياً لهم
طيب الإقامة أولاً، وداعياً لهم بالتوفيق في مناقشاتهم، وحواراتهم ثانياً. وإن شاء الله
تسفرُ ندوتكم الكريمة هذه عن توصيات وقرارات تكون علامات وإضاءات على طريق
النهضة، تحت شعار جامعتنا :

﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمُعْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ..﴾

صدق الله العظيم

أشكركم جميعاً.. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته..



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
ندوة

الذكرى السنوية
للشيخ الرئيس الجويني
١٤١٩ هـ - ١٤٧٨ هـ

في الفترة من ١٩-٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦-٨ أبريل ١٩٩٩ م

إمام الحرمين الجويني
ملامح عصره وبيئته الثقافية

أ.د. عدنان محمد زرزور

رئيس قسم أصول الدين
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، و بعد :

- ١ -

الإمام الجويني أحد أعلام القرن الخامس الهجري. وقد لخص المقرئزي في الخطط (٣٥٧/٢) الحالة الثقافية لهذا القرن، أو قال في أحداثه:

« إن مذاهب الرافضة انتشرت في عامة بلاد المغرب ومصر والشام وديار بكر والكوفة والبصرة وبغداد وجميع العراق وبلاد خراسان وما وراء النهر ، مع بلاد الحجاز واليمن والبحرين. وكان الحكم في أغلب هذه الأقاليم لهم كالفاطميين وبنو بويه وغيرهم».

وقال أيضاً :

«واشتهرت مذاهب الفرق من القدرية والجهمية والمعتزلة والكرامية والخوارج والروافض والقرامطة والباطنية حتى ملأت الأرض، وما منهم إلا من نظر في الفلسفة وسلك من طرقها ما وقع عليها اختياره».

وقد أشار إمام الحرمين نفسه إلى شيء من هذه الأحوال في كتابه «الغياثي» حين أغرى نظام الملك بالزنادقة والمعطلة «الذين انبثوا في المخاليف والبلدان ، وشمروا لدعوة العباد إلى الانسلاخ عن مناهج الرشاد» وحين تحدث عن المغترين بأنعم الله الذين يتخذون فكاهة مجالسهم وهزو مقاعدهم: الاستهانة بالدين، والتزامر والتغامز بشريعة المسلمين. في الوقت الذي تعدى أثر ما يلابسونه إلى أتباعهم وأشياعهم من المقلدين، «وفشا في عوام المسلمين شبه الملحدين، وغوائل الجاحدين، وكثر التفاوض والتفاوض في مطاعن الدين».

عصر يموج بالفرق والمذاهب والفلسفات .. وبالصراعات والفتن المذهبية العقيدة والفقهاء!

كل ذلك على قاعدة من التجزؤ السياسي والدويلات والأسر الحاكمة الجديدة أو الوافدة.. ودائماً أو على وجه الخصوص من فارس وخراسان .. وإن شئت قلت: من نيسابور!

ولعل الناظر في الخارطتين السياسية والثقافية للعالم الإسلامي في القرنين الرابع والخامس لا يخطئ إذا سمى هذا العصر بعصر خراسان، وعصر الباطنية والتأويل!

إن مشهد القرن الخامس الذي عاش فيه إمام الحرمين يلخص سمات العصر الخراسانية والباطنية! .. إن نجم الفاطميين أو العبيديين لم يتألق فقط في إفريقيا . بل تعداه كذلك إلى آسيا حيث دُعي للخليفة الفاطمي في سورية (دمشق وحلب) وفي البصرة ، في بعض الأحيان، لقد ضارع الفاطميون بخلافتهم خلافة بغداد! التي لم تكن بدورها أحسن حالاً بكثير ، حيث كانت هذه الخلافة (السنية) واقعة تحت حكم السلاطين القادمين من فارس، وأعني البويهيين الذين بدأوا في الظهور عام ٣٢٠ حين نجحوا في تأسيس دولة لهم في فارس وخوزستان. وحتى تمكن معز الدولة أن يملك بغداد سنة ٣٣٤ وبقي السلاطين البويهيون يحكمون بغداد في ظل الخليفة العباسي حتى عام ٤٤٧هـ حين تمكن السلاجقة أو قبائل الغز التركية بقيادة طغرل بك من دخول بغداد في رمضان من هذا العام وأقداً إليها من نيسابور التي كان قد تمكن من حكمها عام ٤٢٩هـ.

وقد كان البويهيون شيعة معتزلة. وكانوا في تشيعهم أقرب إلى الزيدية منهم إلى سائر فرق الشيعة الأخرى التي حفل بها هذا القرن. ولعل هذا -بالإضافة إلى اعتزالهم- جعلهم لا يدخلون تحت الخلافة الفاطمية الإسماعيلية، وربما لأسباب أخرى سياسية وغيرها.

ولعل الصراع الخفي بين الخلافة السنية والسلطنة الشيعية في بغداد قد لعب دوراً لا أقول في إنكفاء الفتن والصراعات المذهبية، بل في التغاضي عنها، على الأقل أو في كثير من الأحيان. وكما يمكن أن يستنبط من تاريخ ابن كثير على وجه الخصوص.

نعود لرسم المشهد... في العام الذي استولى فيه السلاجقة على بغداد ، استولى علي بن محمد الصليحي «أبو كامل» على أكثر أعمال اليمن، وخطب فيها للفاطميين وقطع الخطبة للعباسيين ، ثم تمكن من الاستيلاء على مكة سنة ٤٥٥.

أما الباطنية -الذين دعوا كذلك بالحشاشين- فقد نشطوا في النصف الثاني من القرن الخامس. وكان أول ظهورهم في وهاد «مازندران» التي كانت في الماضي معقل بابك الخرمي، وتمكن أحد أبرز دعاةهم وهو الحسن بن الصباح أن يستحوذ على قلاع كثيرة كان أولها قلعة آلوت (أو عش النسر) المنيعة في جبال مازندران بالديلم، استولى عليها عام ٤٨٣ وأقام فيها دولة دعيت بدولة الملاحدة.

ونعتقد -بهذه المناسبة- أن هذه الدولة تمثل الوجه الحقيقي للفاطمين، لأن الحسن الصباح هذا كان قد التحق بالخليفة الفاطمي في مصر. فعينه رسوله إلى المشرق، وفوض إليه الدعوة إلى مبادئ الإسماعيلية، ولم يكن للإسماعيلية حتى ذلك الوقت إلا رؤساء أو دعاة يتدرجون في مراتب العقيدة السرية.

-٢-

قلنا إنه عصر الباطنية والتأويل .. وعصر خراسان ... لقد أعطانا ظهور الباطنية في معقل بابل الخرمي نافذة نطل منها على جميع الثورات التي قامت في وجه الحكم العباسي ... لنرى أنها انطلقت من خراسان ، ومن نيسابور أو من إحدى قرأها! منذ عصر أبي مسلم الخراساني، أو قبله كذلك؛ وحتى اغتيال الوزير العظيم نظام الملك الذي وزر للدولة السلجوقية، والذي حاول القيام بإصلاح ثقافي شامل في النصف الثاني من هذا القرن، والذي عاش في كنفه إمام الحرمين، وقد حباه الإمام بالكثير من كتبه وآرائه. فقد اغتيل نظام الملك عام ٤٨٥ على «يد صبي من الباطنية»، بحسب عبارة ابن الأثير.

بل إن تقدير الإصلاح الثقافي الذي نهض به السلاجقة على يد وزيرهم الأشهر - نظام الملك- ولعله أشهر وزير في تاريخ الإسلام- لا يمكن بدون الإشارة إلى المحطات الكبرى في هذه الثورات لأنها حين فشلت جميعها أو في نهاية المطاف في القضاء على الإسلام لجأت إلى الالتفاف عليه من الداخل، عن طريق الظاهر والباطن أو عن طريق التأويل .. فجاءت حرباً فكرية أشد خطورة لأنها تمت باسم الإسلام والقرآن، من جهة، في الوقت يفسر هذا المنهج الجديد توسعها أو سعة انتشارها من جهة أخرى.

ظهرت في خراسان حركة بها فريد الذي ادعى النبوة في القرن الثاني، وأظهر كتاباً بالفارسية، زعم أنه أوحى به إليه. وكانت تعاليمه مزيجاً من الزرادشتية القديمة والإسلام. ثم ظهر في هذا الإقليم الرواندية والرزامية؛ فضلاً عن حركة سنباذ التي ظهرت في إحدى قرى نيسابور. قد غضب سنباذ لمقتل أبي مسلم الخراساني، وكان يبشّر المجوس بأن حكم العرب المسلمين صار إلى زوال . كما وعد أتباعه بالذهاب إلى الحجاز وهدم الكعبة. ثم كانت حركة المقنع الخراساني الذي ادعى الألوهية ونادى بالحلول والتناسخ، وطبق تعاليم مزدك في إباحة النساء والأموال، واسقط الفرائض من صوم وصلاة وزكاة.

وفي أوائل عهد المأمون (مطلع القرن الثالث) خرج بابك الخرمي الذي كان ينتسب إلى المانوية ويؤمن بتناسخ الأرواح ويدعو إلى الإباحية ، واستولى على حصن من أمنع الحصون في وهاد مازندران التي أشرنا إليها.

ثم كانت ثورة المازيار المانوي عام ٢٢٤ أمير طبرستان الذي قام بتحريض الأفشين أحد كبار قواد المعتصم، ثم ثورة الزنج التي قادها رجل فارسي دعي بالخبيث صاحب الزنج، وأعلن نفسه سيداً على كلدة (أي العراق العربي) والأهواز .. وأقض مضجع جيوش الخلافة بضعة عشر عاماً، حتى قضى عليه الخليفة الموفق .

ثم ظهر القرامطة في الكوفة قبل أن يشتد ساعدهم في البحرين بزعامة أبي سعيد الجنابي حتى استطاعوا عام ٢٨٧ من أن يغزو كلدة وأن ينزلوا هزيمة منكرة بجيوش الخلافة العباسية أيام المعتضد. ثم دخلوا الشام بعد ذلك بعامين، واستمروا يهزمون الجيش بعد الجيش إلى أن انقضوا فجأة في سنة ٣١٧ (في عهد المقتدر ٢٩٥هـ) على مكة فقتلوا الحجاج ودنسوا الكعبة وحملوا معهم الحجر الأسود.

لا عجب بعد هذا أن يتزامن ظهور القرامطة في المشرق بظهور الفاطميين في المغرب ... إلخ. وأن يدخل العالم الإسلامي في القرن الرابع في عصر الحكم الشييعي بحسب عبارة أستاذنا الدكتور يوسف العش رحمه الله. وأن تعم مذاهب الرافضة والباطنية والقرامطة حتى ملأت الأرض بحسب عبارة المقرئزي. مع ملاحظة أن التشيع كان الستار لمعظم الثورات والحركات الغالية في تاريخ الإسلام.

ولهذا لا عجب أيضاً بعد هذا التمزق الفكري والسياسي أن لا تغيب شمس القرن الخامس حتى تجرد أوروبا أولى حملاتها الصليبية على العالم الإسلامي. وهي الحروب التي دعاها المسلمون بحروب الفرنجة أو الإفرنج.

إنها إذن المواجهة الجديدة! فحين فشلت تلك الثورات التي لم تنقطع عبر هذا التاريخ .. تحولت إلى الحرب من الداخل باسم الإسلام نفسه عن طريق الالتفاف على القرآن وإبطال أحكامه وشرائعه ومعانيه تحت ستار الظاهر والباطن، والإمام والتأويل ... ومن أبسط أو أظهر ما يدل على ذلك - ولا أقول «أعبي» أو أشد سذاجة!! - فيما وراء مسألة اللغة والدلالات والمواضع، وسائر ما ينقض مزاعم الباطنية - أن هذه الفلسفة أو «الاستراتيجية» الجديدة قامت بإسقاط فروض الشريعة، وأحلت كل ما كانت تدعو إليه

الثورات وحركات الرفض السابقة. كما أوصلت إلى مقاعد الحكم والسيادة والتوجيه أتباعها وأشباعها، وحققت لهم مطامعهم وأحلامهم في الانتصاف من العرب والإسلام. ومن الجدير بالملاحظة -بهذه المناسبة- أن هذه التأويلات الباطنية عادت اليوم للظهور مرة أخرى، ولكن تحت عناوين ومسميات جديدة تناسب شعارات العصر. وجاءت عودتها في مناخ الصحوة الإسلامية والمطالبة الجماهيرية بالعودة إلى شريعة الإسلام بعد فشل شعارات الأوربة وتيارات التغريب. والغاية واحدة وهي الالتفاف على الإسلام والقرآن .. ولكنها في المرة الأولى كانت للقضاء على الإسلام ودولته القائمة. وفي المرة الثانية للحيلولة دون عودة هذه الدولة والأمة للظهور مرة أخرى.

-٣-

نعود إلى موضوعنا : في هذا المناخ السياسي والثقافي ولد إمام الحرمين ونشأ في نيسابور عاصمة خراسان. وفي كنف والده الفقيه المفسر صاحب النزعة الصوفية، ويزعم بعض المعتزلة أنه كان يغلب على نيسابور التشيع والاعتزال، أو بقيا يغلبان عليها في القرن الخامس حتى بعد ظهور السلاجقة.

وعلى سبيل المثال فقد كان لأبي رشيد النيسابوري أحد تلامذة القاضي عبد الجبار حلقة ببلده نيسابور يجتمع إليها المتكلمون -وقد عاد إليها عقب وفاة القاضي عبد الجبار عام ٤١٥هـ- ولما لم يقاومه أحد من المخالفين خرج إلى الري. ويذكر بعض المؤرخين أن أمراء خوارزم وأكثر فقهاء كانوا معتزلة.

وقد يكون في هذا بعض المبالغة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن إقليم خراسان أو الجزء الشرقي والشمال الشرقي من الدولة الإسلامية بعد هذا التاريخ الحافل بهذه الثورات وحركات المناقضة والرفض، كان يموج بكافة المذاهب والعقائد والفلسفات أو بقي يموج بها بكل تأكيد. وربما جاء بعضها رد فعل على الآخر، أو تأثر بعضها ببعض على نحو من الأنحاء أو بصورة من الصور. ونحن لا نبعد أن يكون التصوف -على سبيل المثال- والذي مثل كذلك أحد اتجاهات العصر أن يكون القدر الذي قبله الأشاعرة من الباطنية أو من فلسفة الظاهر والباطن بوجه عام؛ وبغض النظر عن مدى القبول والتأثر .. والذي بلغ حداً سلبياً وحاداً في بعض الأحيان، كما لاحظنا في كتاب «حقائق التفسير» لأبي

عبدالرحمن السلمي (ت ٤١٢) لقد وصف الإمام الذهبي هذا الكتاب -وبحق- بأنه تحريف وقرمطة، حتى إن الإمام السبكي يستغرب من شيخه الذهبي أن يصفه -أي السلمي- بالجلالة مع علمه بما في كتابه من التحريف، وكان أبو عبدالرحمن السلمي هذا أحد أساتذة والد إمام الحرمين.

وفي وسعنا أن ندرك مدى تأثر الصوفية بالحركات الباطنية من رد الحجويري على دعواهم -أو دعوى بعضهم على الأقل- في القرن الخامس بسقوط الشريعة إذا كشفت الحقيقة، بقوله: «هذه مقالة الزنادقة من القرامطة والشيعة ومن وسوس إليهم من الاتباع!!»

-٤-

أرجأت الحديث عن الأشاعرة لأن مذهبهم لم يأخذ بالانتشار في العراق إلا في أواخر القرن الرابع نحو سنة ٣٨٠، ولأن الحديث عنهم وثيق الصلة بإمام الحرمين وبيئته الثقافية القريبة أو المباشرة. وبجهوده كذلك في تطوير المذهب في ضوء ما سبقه إليه القاضي أبوبكر الباقلاني.

لقد عاصر الجويني دولة بني بويه الذين أظهروا في بغداد التشيع والاعتزال حتى قويت بهم الشيعة وفشا مذهب الاعتزال بالعراق وخراسان وما وراء النهر وذهب إليه جماعة من مشاهير الفقهاء كما يقول المقرئزي، وكان أعظم وزراء هذه الدولة صاحب بن عباد الذي حرم القضاء والمناصب الكبرى على غير المعتزلة.

كما عاصر الجويني دولة السلاجقة التي خلفت بني بويه في حكم بغداد -في ظل الخليفة العباسي بالطبع- عام ٤٤٧ وكان عمر الجويني في ذلك الحين ثمانية وعشرين عاماً..

وربما كان من المفارقات -كما يبدو للوهلة الأولى- أن ما ناله من السلاجقة الذين قاوموا التشيع والاعتزال لم ينله من بني بويه، وأعني في أول عهد السلاجقة، وتحديدأ قبل دخول طغرل بك بغداد (مابين عامي ٤٤٣ و ٤٤٧) وحتى عام ٤٥٦ وهو العام الذي وزر فيه نظام الملك للدولة السلجوقية. فقد تعصب طغرل بك ضد الأشاعرة وطاردهم مع المعتزلة، بعد أن نقل له عام ٤٤٥ أن أبا الحسن الأشعري يقول في الدين بأمور لا تليق بالسنة فأمر بلعنه، وضيَّق على الأشاعرة حتى اضطر الإمام الجويني والقشيري وآخرين من علماء نيسابور أن يغادروها إلى القدس أو مكة. وزادت محنة الأشاعرة

بمنعهم من الخطابة والوعظ، وبلغنهم يوم الجمعة، وجرت فتن طويلة بالرغم من أن طُغْرُبُك استدعى جماعة من الأشاعرة وسألهم عما أُنهى إليه من ذلك فأنكروه، وأنكروا أن يكون الأشعري قاله! فقال السلطان : فنحن إنما لَعْنَا من يقول هذا. (ابن كثير ١٢/٦٤).

ويبدو أن التهم الشديد على الأشاعرة ومحاولة مطاردتهم في هذه الفترة الانتقالية الدقيقة كانت من قبل كل من الكرامية والحنابلة .. وجاءت هذه المحاولة استمراراً لموقف كليهما من الأشاعرة في وقت قريب. فقد سبق للكرامية أن رموهم بالباطل عند محمود بن سُبُكْتُكِين أبي القاسم الذي كان أحد عمال بني سامان بخراسان! فثار عليهم سنة ٣٨٧ وما لبث أن أضحى سيد نيسابور وغزنه وأن فتح خوارزم وأصبهان، وحين انتزع الري من البويهيين عام ٤٣٠ جمع من فيها من المعتزلة ونفاهم إلى خراسان وأحرق كتب الفلسفة ومذاهب الاعتزال (الكامل ٧/٣٣٥) واستخرج من بيت كتب الصاحب بن عباد كل ما كان في علم الكلام وأمر بحرقه - وكان فهرس كتبه يقع في عشر مجلدات (الإرشاد لياقوت ٢/٣١٥).

فاهتبل الكرامية المشبهة الفرصة، ورموا الأشاعرة بالباطل حين زعموا لابن سُبُكْتُكِين أنهم يعتقدون أن رسالة النبي انقطعت بموته، كما ينقل ذلك السبكي في طبقات الشافعية (٣/٥٤).

أما الحنابلة الذين كانت تضيق صدورهم فيما يبدو بمن عداهم من أصحاب المذاهب الكلامية والفقهية، فقد كان شيخهم ببغداد حوالي سنة ٤٠٠ يطعن على أبي الحسن الأشعري أمام الملاء وينال من الأشاعرة (السبكي ٣/١١٧) وربما لم يستطع الحنابلة أن يبلغوا غاية الشوط في مطاردتهم للأشاعرة وحملتهم على مخالفتهم، في ظل الحكم البويهي حتى كان العام الذي دخل فيه السلاجقة بغداد (٤٤٧) ففي هذا العام كما ينقل ابن كثير قوى جانبهم على الأشاعرة «بحيث إنه كان ليس لأحد من الأشاعرة أن يشهد الجمعة ولا الجماعات» - البداية (١٢/٦٦) - كما حاولوا منع الشافعية من الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والترجيع في الأذان والقنوت.

واستمرت الحال بالأشاعرة كحال غيرهم في وقت مليء بالفتن والمنازعات، وفي هذه الفترة الانتقالية - كما سميناهم - على وجه الخصوص، والتي توجت بفتنة الوزير أبي

نصر الكندري ، وانتهت بقتله عام ٤٥٦ وهو العام الذي وزر فيه للسلاجقة نظام الملك مدة تقرب من ثلاثين عاماً استطاع خلالها أن يثبت حكم السلاجقة أنفسهم وأن يمكن للمذهب الأشعري لدى العامة والخاصة عن طريق الدرس والتنظيم. وربما كان اختيار نظام الملك وثيق الصلة بهذه الأحداث على كل حال.

-٥-

ويبدو لنا أن نظام الملك حزم أمره خلال ثلاث سنوات حين رأى أن سبيل الاستقرار أمام هذه الفتن والفوضى والمنازعات ، إنما يكون في التمكين للمذهب الأشعري، فبنى المدارس «النظامية» في بغداد وبلخ ونيسابور وهرات وأصبهان والبصرة ومرو وطبرستان والموصل... ودعا أئمة «أهل السنة» للتدريس في هذه المدارس ، فكان أبوإسحاق الشيرازي على رأس مدرسة نيسابور، وقد تم افتتاح نظامية بغداد، عاشر ذي القعدة سنة ٤٥٩ وكتب على بابها أنها لأصحاب الأشعري.

ونعتقد أن نظامية نيسابور -العاصمة الثقافية والتي توصف بأنها بيئة التشيع والاعتزال كما قدمنا- تتمتع بمكانة خاصة مع نظامية بغداد -العاصمة السياسية على الأقل- وهذا يدل على المكانة العلمية والموقع المهم في المذهب الأشعري الذي كان يتمتع به أبوإسحاق الشيرازي الذي توفي سنة ٤٧٦ أي قبل وفاة إمام الحرمين بعامين. ومما يؤكد ذلك أن خبر وفاته - أي أبي إسحاق الشيرازي- لما بلغ نظام الملك قال يجب أن تغلق المدرسة سنة لأجله. وأمر أن يدرس مكانه الشيخ أبو نصر بن الصباغ (ابن كثير ١٢/١٢٥).

وقد قدم الإمام الغزالي من أصبهان للتدريس في نظامية بغداد سنة ٤٨٣ بعد وفاة إمام الحرمين بخمس سنين، وقبل اغتيال نظام الملك بنحو عامين. ولم أتبن موقع إمام الحرمين في المدارس النظامية على وجه الدقة أو اليقين، مع صلته الوثيقة بنظام الملك، وعلى الرغم من جهوده في تطوير وإنضاج المذهب الأشعري التي انطلق فيها من كتب وأفكار القاضي أبي بكر الباقلاني الذي نعتقد -بهذه المناسبة- أنه هو الذي حوّل اتجاه أبي الحسن الأشعري -أو المنهج الأشعري في أحسن الأحوال- إلى مذهب.

لقد شهد منتصف القرن الخامس الهجري انقلاباً سياسياً وما يشبه ثورة فكرة حقيقية صاحبت زوال حكم بني بويه عن بغداد وبداية حكم السلاجقة .. وصعود نجم نظام الملك . ونعتقد أن الحركة المضادة التي قام بها الباطنية ما كان لها أن تبلغ ما بلغت لولا إقدامهم على اغتياله على ٤٨٥ هـ (١٠٩١ م) بعد أن أقاموا دولتهم في (آلموت) بالديلم قبل ذلك بعامين ٤٨٣ ، لأنهم ما لبثوا أن انساحوا في أصبهان وأعمالها عام ٤٩٢ ثم ازدادت خطورتهم عام ٤٩٤ ، يقول الياضي : «فكثروا في هذا العام بالعراق والجبل .. وتملكوا القلاع وقطعوا السبيل، وأهم الناس شأنهم لاشتغال أولاد ملكشاه بنفوسهم ومقاتلة بعضهم بعضاً» وقد توفى ملكشاه السلجوقي في العام الذي اغتيل فيه الوزير العظيم نظام الملك الذي وزر له ولأبيه ألب أرسلان هذه المدة الطويلة. وقد بقي أحد أولاد ملكشاه - غياث الدين محمد - يقاتل أخاه - بركيارق - حتى عام ٤٩٨ واستقام له أمر الملك من بعده في الوقت الذي كانت قد سقطت القدس بيد الفرنجة .. وكانت سيوف الصليبيين تلمع في سماء الشام!.

هذا الانقلاب الحقيقي أعطى للعقيدة الإسلامية والفكر الإسلامي سماته لقرون طويلة تالية وربما حتى الآن .. لأن النجاح الذي تحقق للأشاعرة أو للفكر الأشعري على يد نظام الملك تُوِّجَ بعد ذلك في عام ٥١٦ بحضور الخليفة المسترشد بالله، درساً بالنظامية ببغداد، وأضحى منذ ذلك اليوم مذهب الأشاعرة هو مذهب أهل السنة والجماعة، وإن كان قد اتفق له أسباب أخرى ساعدته على ذلك كما يقول المقرئ.

ونعتقد نحن أن من أهم هذه الأسباب قيام الجامع الأزهر بتبني هذا المذهب وتدريسه والدفاع عنه .. وذلك بعد سقوط الحكم الفاطمي في مصر، وتحول هذا الجامع من منارة فاطمية إلى مركز إشعاع سنِّي .. وهكذا تألق المذهب الأشعري السنِّي بعد الفكر الفاطمي الإسماعيلي في مصر والعالم الإسلامي .. كما نجح هذا المذهب من قبل في التعفية إلى حد كبير على الفكر الشيعي الاعتزالي في بغداد والعراق.

وفي كلتا الحالتين لم يكن المجتمع العراقي أو المجتمع المصري زيدياً أو فاطمياً .. ولم يكن حكامه الشيعة أو الفاطميون أو المعتزلة إلا قريباً من الحكام العلمانيين في المجتمعات الإسلامية في أحوالنا الراهنة، مع الفروق التي لا تخفى.

والسؤال الآن : ماذا قدم إمام الحرمين؟ أو : هل نجح بوصفه من أعلام هذا العصر في الرد على تحدياته الفلسفية والقرمطية والباطنية .. بل كذلك على تحديات التعصب المذهبي وضيق الأفق العقلي والعلمي الذي عرفت به بعض الفرق؟ وما هي إسهاماته في ذلك؟ الجواب بالطبع هو في محاور هذه الندوة المباركة -إن شاء الله- فقد يرى البعض أن بعض هذه الإسهامات كانت جزئية، وأن بعض ردوده أو إجاباته كانت تبريرية أو لم يصاحبها التوفيق.

ولكن الذي لا ريب عندنا فيه أن الإمام الغزالي نجح في الرد على تلك التحديات حين كتب كتابه «تهافت الفلاسفة» وكتابه «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية» نسبة إلى الخليفة العباسي المستظهر بالله -والذي انحاز فيه للخلافة وليس للسلطان السلجوقي الذي تغلب على الحكم بالشوكة والقهر- وحين تعمق كذلك في قواعد الاجتهاد والتفسير وضبط «قانون التأويل» واتسع فيه كما هو معلوم حفاظاً على عدم تكفير أحد من أهل القبلة. وحين حاول «إحياء علوم الدين» في كتابه الشهير بهذا الاسم -أي إحياءها جملة في وجه ذلك الطوفان - وإن كانت قد بقيت فيه بقية من المنهج العرفاني الذي كان يسم العصر!

وهو القدر الذي تصدى له فيما بعد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمهم الله جميعاً.

أما العبرة التي يمكن أن نخرج بها من هذه الدراسة أو من هذا العرض الذي سوف تأتي عليه المحاور والكلمات في هذه الأيام؛ فأوجزها في كلمات:

١ - الإصلاح الفكري والعقدي والثقافي هو قاعدة الإصلاح وأساسه ومنطلقه في جميع شؤون الأمة والمجتمع.

٢ - ضرورة الحفاظ على التوازن والتوسط والاعتدال في التعامل مع الإسلام وفهم جوانبه المتعددة، وعدم السماح بالخروج على القانون العربي في الدلالات ومعاني اللغة والقرآن.

٣ - عدم اليأس من النهوض مرة أخرى ، فقد مررنا بظروف قريية أو مشابهة.. وربما كانت أسوأ مما نحن عليه الآن ، ولو من بعض الوجوه على الأقل.

علماً بأن الثقافة الإسلامية هي الواعدة في عالم الغد ، والحضارة العربية الإسلامية هي المرشحة للمزاحمة والمشاركة في حضارة العصر الأوروبية السائدة .. قبل أن تعود للورثة والظهور التام كما يقضي بذلك قانون المدافعة، وقانون التداول بين الحضارات . ولأسباب أخرى كثيرة عرضنا لها في بعض الكتب والبحوث والمقالات.

لقد كان القرن الخامس عشر المسيحي أو الميلادي بداية العصور الأوروبية الحديثة، أو بداية عصر التنوير والإحياء للحضارة اليونانية- الرومانية. وآمل أن يكون القرن الخامس عشر الهجري أو الإسلامي بداية عصر التجديد الإسلامي أو بداية عودة الحضارة العربية الإسلامية مرة أخرى. وهما حضارتان، إحداهما إمبراطورية استعمارية، والثانية إسلامية إنسانية. وكلٌّ يؤرخ بتاريخه ..

والله تعالى أعلم..



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
ندوة

الذكرى العظيمة
للشيخ الرئيس
٢١٩ هـ - ٢٧٨ هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

شخصية إمام الحرمين العلمية

أ.د. عبد العظيم محمود الديب
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

شخصية إمام الحرمين العلمية

تمهيد :

نتناول في هذه العجالة بعض ملامح وسمات شخصية إمام الحرمين العلمية باعتبارها مدخلاً لأعمال هذه الندوة المباركة الموفقة إن شاء الله.

ندوة الذكرى الألفية لميلاد إمام الحرمين الجويني

وسأخذ نفسي بأمرين :

الأول : الإيجاز؛ ذلك لأنني كتبت عن إمام الحرمين : علمه ومنهجه، ومنزلته، في دراسات أفردتها لذلك، وفي مقدمات كتبه التي وفقني الله سبحانه لتحقيقها ونشرها، ومن أجل هذا سيكون ما أكتبه في جملته معاداً مكروراً، وهذا من أشق الأمور على نفسي، وأثقلها على قلبي، وأصعبها على قلبي، وتلك خطة التزمته، فمذ حملت القلم، كُره إليّ الكتابة في موضوعات معادة مكرورة، ولعل هذا من آثار صحبة إمام الحرمين، فقد كان يقول : «حق على من تتقاضاه قريحته تأليفاً، وجمعا وترصيفا، أن يجعل مضمون كتابه أمراً لا يلفى في كتاب، ولا يصادف في تصنيف» أ.هـ ومن بعده قال تلميذ تلميذه : «لا ينبغي لحصيف يتصدى لتصنيف أن يعدل عن غرضين :

إما أن يخترع معنى، وإما أن يبتدع وضعاً ومبنى، وما سوى هذين الوجهين، فهو تسويد الورق، والتحلّى بحلية السرقة» أ.هـ .

الثاني : سأحاول أن أضيف جديداً من ملامح شخصية إمام الحرمين، مما رأيته في كتابه الأكبر (نهاية المطلب في دراية المذهب) ذلك الكتاب الذي أعمل في تحقيقه وقراءته منذ أكثر من عشرين عاماً، ولم أشتف منه بعد، فكلماً عدت لقراءة ما أنجزت منه من قبل، فتفتحت لي آفاق، وظهرت لي معان، ووجدت ما يحتاج إلى تعليق، أو تنويه، أو تنبيه، أو إفادة. ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يشرح صدورنا، ويلهمنا الصواب، وأن ينسأ في الأجل حتى نتم ما بدأناه، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

إمام الحرمين في الزمان والمكان :

ولد إمام الحرمين رضي الله عنه في ثامن عشر المحرم سنة ٤١٩ تسع عشرة

وأربعمئة من هجرة المصطفى ﷺ، وتوفى ليلة الأربعاء بعد صلاة العشاء الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمئة (٢٥ ربيع الآخر سنة ٤٧٨) فكانت حياته رضي الله عنه تسعاً وخمسين سنة وثلاثة أشهر وسبعة أيام. كانت ولادته في نيسابور من أشهر مدن إقليم خراسان، ذلك الإقليم الذي كان من مدنه : هراة، ومرو، وبلخ، وطالقان، ونسا، وأبيورد، وسرخس، وغيرها.

هذا ما شغله من الزمان والمكان، مضافاً إليه أنه أخرج أو خرج - في قصة طويلة - مع نحو أربعمئة من أئمة الإسلام، في المحنة المعروفة بمحنة أهل السنة، فخرج إلى الحرمين الشريفين، وكان الأئمة يقدمونه ليصلي بهم، ومن أجل ذلك جاءه هذا اللقب، الذي عرف به : إمام الحرمين هذا كل ما شغله من المكان والزمان، أما المكانة والمنزلة، فقد ملأ سمع الدنيا بمشرقها ومغربها منذ نبغ، وملأ أيامها منذ كان إلى اليوم، بل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

الفصل الأول

العوامل التي ساعدت في بناء شخصيته العلمية

أ - بيته ونشأته :

ولد إمام الحرمين في حجر الإمامة، فوالده هو الإمام أبو محمد، عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني. كان إمام عصره في نيسابور، تفقه على أبي الطيب سهل بن محمد الصعلوكي، وأبي بكر عبدالله بن أحمد القفال المروزي، وقرأ الأدب على والده يوسف الأديب (بجوين)، وسمع أستاذه أبا عبدالرحمن السلمي، وأبا محمد بن بابويه الأصبهاني، وبيغداد أبا الحسن محمد بن الحسين بن الفضل بن نظيف الفراء، وغيرهم. برع في الفقه، وصنف فيه التصانيف المفيدة، وشرح المزني شرحاً شافياً، وشرح الرسالة للشافعي.

وكان ورعاً دائماً العبادة شديداً الاحتياط، مبالغاً فيه. توفي سنة ٤٣٨ هـ.

هذا والده الإمام الفقيه المحدث الورع العابد، شارح الرسالة والمزني.

وأما عمه، فهو أبو الحسن علي بن يوسف الجويني المعروف بشيخ الحجاز، كان - فيما حكاه ياقوت في معجمه - صوفياً لطيفاً ظريفاً فاضلاً، مشتغلاً بالعلم، والحديث، صنف كتاباً في علوم الصوفية مرتباً مبوباً سماه كتاب السلوة، سمع شيوخ أخيه، وسمع أيضاً أبا نعيم بن عبد الملك بن الحسن الإسفراييني بنيسابور، وبمصر أبا محمد عبدالرحمن بن عمر النحاس، وروى عنه زاهر ووجيه ابنا طاهر الشحاميان، ومات بنيسابور سنة ٤٩٣ هـ (١).

أما جده، فكان علمه الذي نبغ فيه وعرف به علم الأدب، قال ياقوت وهو يترجم لوالد الإمام : إنه قرأ عليه الأدب في جوين.

فجده أديب مرموق، وعمه محدث صوفي، ووالده فقيه أصولي. وقد أحسن ابن عساكر التعبير عن ذلك في التبيين، فقال : «رباه حجر الإمامة، وحرك ساعد السعادة مهده، وأرضعه ندي العلم والورع، إلى أن ترعرع فيه ونبغ» (٢).

(١) معجم البلدان : ٨١/٥، ١٨٢ - بتصريف. (٢) التبيين : ح-٢، ورقة ٧٣-٧٤.

ب - الحياة العلمية في عصره :

كان القرن الخامس الهجري يمثل أخصب فترات الحصاد لنهضة أمتنا العلمية الرائعة، فقد نبغ فيه أعلامٌ وأئمة في كل فن، نذكر منهم على سبيل المثال :

* **أبو عبدالرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي النيسابور** صاحب التصانيف التي بلغت نحو مائة مصنف ت ٤١٢ هـ.

* **القاضي عبدالجبار بن أحمد شيخ المعتزلة، قاضي القضاة، الأصولي، المتكلم، صاحب المغني**، ت ٤١٥ هـ.

* **القفال الصغير - المروزي عبدالله بن أحمد أبو بكر، وحيد زمانه، علّم الشافعية، أستاذ أبي محمد الجويني** ت ٤١٧ هـ.

* **الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، الإمام في الفقه والأصول.** ت ٤١٨ هـ.

* **ابن مسكويه من أعلام علم الفلسفة والأخلاق**، ت ٤٢١ هـ.

* **ابن سينا الشيخ الرئيس، صاحب الشفاء**، ت ٤٢٨ هـ.

* **عبدالقاهر البغدادي، بن طاهر بن محمد بن عبدالله، عالم متفنن، صاحب الفرق بين الفرق**، كان يدرس في سبعة عشر فنّاً ت ٤٢٩ هـ.

* **أبو محمد، عبدالله بن يوسف الجويني، والد إمام الحرمين، شارح الرسالة، والمزني، شيخ الشافعية**، ت ٤٣٨ هـ.

* **البيروني : محمد بن أحمد، أبو الريحان، الرياضي الفيلسوف، صاحب التصانيف التي تفوق العد في الهيئة والنجوم، والمنطق والفلسفة**، ت ٤٤٠ هـ.

* **أبو عبدالله الخبازي عالم القراءات، والتفسير**، ت ٤٤٩ هـ.

* **أبو عثمان الصابوني، إسماعيل بن عبدالرحمن، شيخ الإسلام، الواعظ، المفسر، المصنف، عمدة التفسير والحديث**، ت ٤٤٩ هـ.

* **الماوردي، أبو الحسن، أقضى القضاة، إمام الشافعية، صاحب الحاوي، والأحكام السلطانية.** ت ٤٥٠ هـ.

* **ابن حزم، علي بن أحمد، الفقيه الأصولي الأديب، إمام أهل الظاهر، عبقرية الأندلس، صاحب المحطّى، والإحكام، والفصل في الملل والنحل**، ت ٤٥٦ هـ.

- * أبو يعلى، القاضي، محمد بن الحسين الفراء، الفقيه الحنبلي، ت ٤٥٨ هـ.
- * ابن سيده، علي بن إسماعيل، صاحب المخصص، من أئمة كنوز العربية، وصاحب المحكم والمحيط الأعظم، وشارح الحماسة، ت ٤٥٨ هـ.
- * البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي، إمام الحديث والفقه، جامع نصوص الشافعي، وناشر علمه، ت ٤٥٨ هـ.
- * الفواراني، أبو القاسم، عبدالرحمن بن محمد بن أحمد بن فوران، تلميذ القفال، صاحب الإبانة، ت ٤٦١ هـ.
- * ابن عبد البر أبو عمر، يوسف بن عبد البر، النمري، القرطبي، المحدث الفقيه، صاحب الاستذكار، ت ٤٦٣ هـ.
- * الخطيب، البغدادي، الحافظ، أبو بكر، أحمد بن علي، صاحب تاريخ بغداد، والكفاية، والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، بلغت مؤلفاته نحو ثمانين مؤلفاً، ت ٤٦٣ هـ.
- * القشيري، عبدالكريم بن هوازن، صاحب الرسالة، ت ٤٦٥ هـ.
- * الباخريزي، علي بن الحسن بن علي بن أبي الطيب، أبو الحسن، أديب من الشعراء والكتاب، له علم بالفقه والحديث، صاحب دمية القصر، وعصرة أهل العصر، ت ٤٦٧ هـ.
- * الجرجاني، عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد، الجرجاني، أبو بكر، واضع أصول البلاغة، أحد أئمة اللغة والبيان، صاحب أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز، ت ٤٧١ هـ.
- * الباجي، سليمان بن خلف بن سعد، التجيبي القرطبي، أبو الوليد، فقيه المالكية وأحد أعلامهم، أصولي محدث، صاحب إحكام الفصول في أحكام الأصول، وشرح المدونة، ت ٤٧٤ هـ.
- * والأعلم الشننمري، يوسف بن سليمان بن عيسى أبو الحجاج، عالم بالأب والشعر، صاحب شرح ديوان زهير، وشرح الحماسة، والنكت على كتاب سيبويه، ت ٤٧٦ هـ.
- * المجاشعي، علي بن فضال بن علي بن غالب، أبو الحسن، صاحب شجرة الذهب في معرفة أئمة الأدب، ت ٤٧٩ هـ.

* فاطمة بنت الحسن، الكاتبة، وهي التي كتبت كتاب الخليفة إلى طاغية الزوم، ت ٤٨٠هـ.

* السرخسي، محمد بن أحمد بن سهل، شمس الأئمة، إمام الأصناف، صاحب المبسوط، ت ٤٨٣هـ.

* الرُّوزَنِي، حسين بن أحمد، القاضي العالم بالأدب، شارح المعلقات، ٤٨٦هـ.

* ابن بُندار، عبدالسلام بن محمد القزويني، شيخ المعتزلة في عصره، له تفسير في ٣٠٠ جزء، ت ٤٨٨هـ.

* الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد أبو القاسم، أديب، لغوي، مفسر، من الحكماء العلماء، كان يقرن بالغزالي، صاحب الذريعة إلى مكارم الشريعة، وجامع التفاسير، والمفردات، ت ٥٠٢هـ.

* الروياني، عبدالواحد بن اسماعيل، فخر الإسلام، إمام الشافعية، صاحب بحر المذهب، ت ٥٠٢هـ.

* أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد، حجة الإسلام، تلميذ إمام الحرمين، الفقيه الأصولي، المتكلم، النظار، المتصوف، قانع الباطنية، وملاحدة الفلاسفة، ت ٥٠٥هـ.

هؤلاء الأعلام نماذج لآلاف من الأئمة كانت تموح بهم الحياة حول إمام الحرمين، في كل مدن الإسلام وحواضره كانت، مدارس، ومعاهد، ومكتبات، ومجالس علم، ومناظرات، ومحاورات، وجدل وصراع، وهجوم ودفاع، كانت الحياة العلمية والفكرية تمور وتقوم، تصطرع فيها تيارات، ومذاهب واتجاهات، كان هناك الفكر الوافد من الترجمات عن اليونانية (علوم الأوائل) وكان هناك بقايا من عقائد وملل بائدة، فظهرت الباطنية، والغنوصية، والقرمطية، والزندقة، إلى جانب الجدل الإسلامي المسيحي، إلى ما كان من تأثر بفلسفة اليونان، في الإلهيات، كل هذا جعل الحياة الفكرية العلمية تعيش أزهى فترات نشاطها، وتوثبها، وقوتها وحيوتها. وفي هذا الخضم المتلاطم كان إمام الحرمين.

ج - صفاته :

وكان الأمر الثالث الذي ساعد على بلوغ الإمام هذه المكانة، وجعله يتبوأ هذه المنزلة هو ما يعبر عنه في أيامنا هذه بالاستعداد الفطري، والموهبة، فقد حباه الله سبحانه بصفات

نادرة منها :

* أنه كان يتمتع بذاكرة نادرة، وحافظة لاقطة، رَوَّاهُ عنه أنه «كان يذكر دروساً يقع كل واحد منها في عدة أوراق، ولا يتلعثم في كلمة منها، ولا يحتاج إلى إبدال كلمة منها مكان غيرها، بل يمر فيها مرأً كالبرق الخاطف، بصوت مطابق كالرعد القاصف»^(١).

* كما وهبه الله ذكاء نادراً، فقد ظهرت عليه مخايل النجابة والنبوغ من صغره، حتى «كان أبوه يُزهِى بطبعه وتحصيله، وجودة قريحته، وكياسة غريزته، لما يرى فيه من المخايل»^(٢).

وقد هيا له ذلك الذكاء، وهذا النبوغ، تلك المنزلة التي جعلت الأئمة يُقعدونه للتدريس، مكان أبيه، وهو دون العشرين سنة^(٣)، على حين كانت نيسابور تموج بالأئمة الأعلام.

* كما تميز بصبر ودأبٍ نادرين في طلب العلم والبحث، فمع أنه أقعد للتدريس مكان أبيه مبكراً، إلا أنه ذلك لم يشغله عن البحث والدروس، «فكان يقيم الرسم في درسه ويخرج منه إلى مدرسة البيهقي يتلمذ على أبي القاسم الإسكافي»^(٤).

«وكان يبكر قبل الاشتغال بدرس نفسه إلى مسجد الأستاذ أبي عبدالله الخبازي يقرأ عليه القراءات ويقتبس من كل نوع من العلوم»^(٥).

روى ابن عساكر بسنده أن إمام الحرمين كان يقول : «أنا لا أنام، ولا أكل عادة، وإنما أنام إذا غلبني النوم ليلاً كان أو نهاراً، وأكل إذا اشتهيت الطعام أي وقت كان»^(٦).

* كان يؤمن أن العلم لا نهاية له، ولا حدود، وما كان يترك فرصة يستزيد فيها علماً، إلا واغتنمها، وسعى إليها. في سنة ٤٦٩ هـ، وهو في ذلك الحين إمام الأئمة، فخر الإسلام، وكان قد جاوز الخمسين من عمره، في ذلك الحين قدم إلى نيسابور الشيخ أبو الحسن علي بن فضال بن علي المجاشعي، النحوي، الأديب، فقابله إمام الحرمين

(١) وفيات الأعيان : ٣٤١/٢.

(٢) تبين كذب المفترى : ٢ / ورقة ٧٤.

(٣) المنتظم : ٧ ورقة (١).

(٤) تبين كذب المفترى : ٢ / ورقة ٧٥.

(٥) السابق، نفسه.

(٦) التبيين : نفسه.

بالإكرام، وأخذ في قراءة النحو عليه والتلمذه له، وكان يحمله كل يوم إلى داره، ويقرأ عليه كتاب (إكسير الذهب في صناعة الأدب) وكان المجاشعي يقول: «ما رأيت عاشقاً للعلم - أي نوع كان - مثل هذا الإمام»^(١).

* **التواضع**، «فما كان يستصغر شأن أحد أياً كان، حتى يسمع كلامه، شادياً كان أو متناهاً، فإن أصاب كياسة في طبع، أو جرياً على منهاج الحقيقة، استفاد منه صغيراً أو كبيراً، ولا يستنكف أن يعزو الفائدة المستفادة إلى قائلها، ويقول: هذه الفائدة مما استفدته من فلان»^(٢).

ولعل أوضح ما يوضح ذلك - مما لا نعرف له مثيلاً - أنه كان لا يستنكف أن يتعلم من تلاميذه بعض الفنون التي نبغوا فيها، ولا يجد في ذلك حرجاً، ولا غضاظة، جاء في ترجمة الإمام عبد الرحيم بن الإمام عبدالكريم أبي القاسم القشيري: «تخرج على إمام الحرمين، وواظب على درسه، وصحبه ليلاً ونهاراً، وكان الإمام يعتقد به، ويستفرغ أكثر أيامه معه، مستفيداً منه بعض مسائل الحساب في الفرائض، والدور، والوصية»^(٣).

وليس هذا فقط، بل كان ينقل عنه ما يتعلمه منه، ويدونه في كتبه، قال السبكي: «وأعظم ما عظم به الإمام عبدالرحيم أن إمام الحرمين نقل عنه في كتاب الوصية»^(٤)، وهذه مرتبة رفيعة»^(٥) رضي الله عنه إمام الحرمين، ورضي الله عن إمامنا الشافعي، الذي كان يقول لتلميذه أحمد بن حنبل: يا أحمد إذا صح عندك الحديث، فأعلمني به.

* ومع هذا التواضع، كان حرّ الرأي والضمير، لا يقلد أحداً، ولا يلتزم إلا بالدليل، ولا يخضع إلا للبرهان، «فمنذ شبابه رفض أن يقلد والده وأصحابه، وأخذ في التحقيق»^(٦) وفي هذا المجال «لم يكن يحابي أحداً، ولو كان أباه، أو أحد الأئمة المشهورين، قال في اعتراض على والده: هذه زلة من الشيخ رحمه الله»^(٧).

(١) طبقات السبكي: ١٨٠/٥.

(٢) التبيين: ٢/ ورقة ٧٩.

(٣) طبقات السبكي، ١٦٥/٧.

(٤) انظر نهاية المطلب، ج٧، ورقة ٢٦، لترى تفصيل ما نقله إمام الحرمين عن تلميذه.

(٥) طبقات السبكي، الموضع السابق نفسه.

(٦) تبيين كذب المفتري: ٧ ورقة ٧٤. (٧) شذرات المذاهب: ٣٦٠/٣٢.

* كان من الكرم والسخاء مضرب الأمثال، ولم يشغل بمال يثمره، أو يدخره، بل «كان ينفق من ميراثه، ومن معلوم له على المتفقهة»^(١).

* كذلك رزقه الله رقة القلب والخشوع، حتى إنه كان يبكي إذا سمع بيتاً، أو تفكر في نفسه ساعة، وإذا وعظ ألبس الأنف من الخشية ثوباً جديداً، ونادته القلوب : إننا بشر فأسجج، فلسنا بالجبال ولا الحديد»^(٢).

في هذه البيئة العلمية درج، وفي هذا البيت الطاهر نما، وبهذه المواهب الربانية سما ونبغ.

د - أساتذته وشيوخه :

تتلمذ أول ما تتلمذ، وسمع أول ما سمع من أبيه الإمام أبي محمد صاحب التفسير الكبير، والتبصرة، والتذكرة، وشرح الرسالة.. وغيرها، فقد «أتى على هذه المصنفات، وقلبها ظهراً لبطن، وتصرف فيها، وخرج المسائل بعضها على بعض»^(٣).

«وانكب على علوم عصره وفنونه يأخذها عن أعلامها، فخرج إلى مدرسة البيهقي يأخذ الأصول عن أبي القاسم الإسكافي الإسفراييني. كما درس في أول أمره على الشيخ أبي القاسم الفوراني»^(٤).

* أما الحديث، فقد سمع من أبي بكر أحمد بن محمد بن الحارث الأصبهاني التميمي، كما سمع من أبي سعد عبدالرحمن بن حمدان النيسابوري النضروي، وأبي حسان محمد بن أحمد المزكي، ومنصور بن رامش.

كما سمع من أبي عبدالله محمد بن إبراهيم بن يحيى المزكي، وسمع سنن الدار قطني من أبي سعد، عبدالرحمن بن الحسن بن عليّ، وسمع من أبي عبدالرحمن محمد بن عبدالعزيز النيلي، وأجاز له أبو نعيم صاحب الحلية، وحدث.

* أما القراءات، فقد كان يبكر كل يوم إلى مسجد أبي عبدالله الخبازي يقرأ عليه القراءات، ويقتبس من كل نوع من العلوم.

(١) طبقات الشيبكي : ١٧٥/٥ . (٢) السابق نفسه : ١٦٧/٥ .

(٣) وفيات الأعيان : ٣٤١/٢ .

(٤) ولقد حدث بينه وبين الفوراني نفرة، حيث رأى أن الفواني لم يحلّ المحلّ اللائق به، فأنصرف عنه، وظل لهذه النفرة أثر في نفس إمام الحرمين، جعلته يكثر من الخط عليه، وإذا تعرض للنقل عنه أو مناقشة آرائه، لم يصرح باسمه، وإنما قال عنه : «بعض المصنفين» (رأينا ذلك في مواضع لا تعد ولا تحصى في كتابه «نهاية المطلب» تحت الطبع).

* وأما النحو فقد درس - مع ما درس في مطلع حياته - كتاب إكسير الذهب في صناعة الأدب، على مؤلفة الشيخ أبي الحسن علي بن فضال المجاشعي، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

درس إمام الحرمين على هؤلاء الأعلام وغيرهم، ولم يكن هذا هو طريقه الوحيد طبعاً، فقد جاء في (تبيين كذب المفتري) عنه أنه قال عن دراسته لعلم أصول الفقه، على أستاذه أبي القاسم الإسكاف الإسفراييني: «كنت قد علّقت عليه في الأصول أجزاء معدودة، وطالعت في نفسي مائة مجلّدة».

هكذا درس مع أستاذه أجزاء معدودة، «وطالع في نفسه مائة مجلّدة» وتلك لعمري هي الدراسة، فمهما اتسع وقت الشيخ لتلميذه، فلن يحيط معه بأكثر من «أجزاء معدودة». أما المطالعة والتحصيل، فلا حدود لها، وهذا ما يعبر عنه عند علماء التربية المعاصرين، بأن الشيخ لا يعلم التلميذ العلم، وإنما يعلمه كيف يتعلم، أي كيف يحصل العلم.

ونستطيع من معايشتنا لإمام الحرمين ومصاحبتنا له هذا العمر، واستماعنا إليه طول هذه السنوات أثناء تحقيقنا لآثاره أن نقول: إنه استوعب علوم عصره، وأحاط بآثار أعلام الأئمة في كل فن، واستوعب علومهم، فمن هؤلاء:

الإمام أبو الحسن الأشعري، والقاضي أبو بكر الباقلاني، من متكلمي أهل السنة والقاضي عبد الجبار بن أحمد، والنظام، وأبو علي الجبائي، وابنه أبو الهاشم، والكعبي من متكلمي المعتزلة.

* كما ظهر من كتابه الفذ (نهاية المطلب في دراية المذهب) أنه استوعب علم القاضي أبي حامد أحمد بن بشر المروزي ثم البصري (ت ٣٦٢هـ) وعلم الشيخ أبي حامد الإسفراييني أحمد بن محمد بن أحمد، ويعرف أيضاً بابن أبي طاهر (ت ٤٠٦هـ) وكذلك أحاط بفقهاء الحداد، أبو بكر محمد بن أحمد القاضي المصري، تلميذ أبي إسحاق المروزي، (ت ٣٤٥هـ)، فهو كثير النقل عن كتابه الفروع، ومناقشة مسائله.

أما ابن سُرَيْج، فهو أحمد بن عمر أبو العباس المتوفي ٣٠٦هـ، أحد أعمدة المذهب، فقد تردد ذكره في (النهاية) والنقل عنه مما يوحى بتلمذة الإمام له، والإحاطة بفقهاءه، وربما كان أكثر من عني الإمام بالنقل عنهم هما الشيخ أبو علي، وصاحب التقريب، فأما الشيخ

أبو علي، فهو أبو علي السنجي، الحسين بن شعيب بن محمد، من سنجه، أكبر قرى مرو، أول من جمع بين طريقتي الخراسانيين والعراقيين، له شرح الفروع، وشرح التلخيص (ت ٤٣٠هـ).

وأما صاحب التقريب، فهو القاسم بن محمد بن علي بن إسماعيل، ابن القفال الكبير محمد بن علي بن إسماعيل الشاسي. وكنية الكبير أبو بكر، أما صاحب التقريب، فكنيته أبو الحسن ويخطيء من يقول: أبو القاسم، بل القاسم اسمه، وقد توفي الكبير ٣٦٥هـ، وأما صاحب التقريب، فقد توفي نحو ٤٠٠هـ.

كما أخذ الإمام عن القفال الأشهر، والأكثر ذكراً في كتب الخراسانيين، وهو القفال الصغير، عبدالله بن أحمد بن عبدالله المروزي، وكنيته أبو بكر مثل الكبير، ويفرق بينهما بأن هذا مروزي، والكبير شاشي، وهذا أكثر ذكراً في كتب الفقه، والكبير أكثر ذكراً في كتب التفسير والحديث والأصول والكلام والجدل، وقد توفي القفال الصغير سنة ٤١٧هـ.

وكذلك عن القاضيين، القاضي حسين، وهو الحسين بن محمد بن أحمد أبو علي المروزي، وهو الذي إذا أطلق المروزي (القاضي) فإياه يعنون (توفي ٤٦٢هـ).

والقاضي الثاني هو القاضي أبو الطيب الطبري، وهو طاهر بن عبدالله بن طاهر بن عمر، وحيث أطلق العراقيون لفظ (القاضي) فإياه يعنون (ت ٤٥٠هـ).

وكذلك ينقل عن صاحب التلخيص، أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري المعروف بابن القاص (ت ٣٣٥هـ).

كما اعتمد في كتاب الفرائض والوصايا على فقه أبي منصور البغدادي، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد التميمي الأستاذ أبي منصور البغدادي، كان يدرس في سبعة عشر فناً، وبرع في الجبر والحساب (ت ٤٢٩هـ).

هؤلاء الأعلام أهم شيوخه وأساتذته، أخذ عن أخذ منهم مشافهة ومجالسة، وعن باقيهم بالرواية والمطالعة.

الفصل الثاني

منزلته العلمية

علومه وفنونه - كتبه ومؤلفاته - منهجه - تلاميذه - أثره

أولاً : علومه وفنونه التي نبغ فيها :

مثل كل علماء عصره وأئمة درس كل فنون عصر وعلومه، ما كان يعرف منها بعلوم الوسائل، وما كان يعرف بعلوم الغايات، وهكذا علماؤنا، وأئمتنا، وعلومه، وآثاره وجهوده ما كانوا يعرفون هذا الذي نسميه (الآن) التخصص الضيق، ولذا نجد كتب التراجم والطبقات تترجم لأحدهم، فتقول - بعد أن تذكر دراسته، وشيوخه - «وعلمه الذي نبغ فيه كذا...».

نبغ إمامنا في علوم وفنون كثيرة، منها :

١ - علم الفقه.

٢ - أصول الفقه.

٣ - علم الخلاف وعلم الجدل.

٤ - السياسة الشرعية.

٥ - علم الكلام.

١ - علم الفقه :

لقد خالفت الترتيب المعهود المعروف عن الإمام، حيث اشتهر بالمقام الأول أنه (متكلم) ولكن طول معاشتي للإمام، وإصغائي إليه، وقراءتي عليه، وسماعي منه ومناجاتي إياه جعل صورته تتضح لي تمام الوضوح، فرأيت فقيهاً أصولياً، قبل أن يكون متكلماً كما شاع وعرف عنه.

رأيت فقيهاً من أعلام الفقه الإسلامي بعامة، والشافعي منه بخاصة، رأيت صاحب المدرسة النظامية، حاملة راية الفقه بنيسابور، ورأيت وقد انتهت إليه رئاسة الشافعية بخراسان، ورأيت معاصريه من الأئمة والمؤرخين، يكبرونه، ويعرفون له منزلته في الفقه، فيقولون عنه : «لولاه، لأصبح مذهب الحديث حديثاً» يعنون بمذهب الحديث، مذهب الإمام الشافعي.

ورأيته رضي الله عنه يكره (علم الكلام)، وكأنني به قد اشتغل به من باب «إن لم تكن إلا الأسته مركبا».

ذلك أني رأيته منذ بواكير حياته، وهو في غمرة الاشتغال بالكلام يسخر من المتكلمين، وينهي عن الاستغراق في علم الكلام، فمن ذلك قوله في مقدمة كتابه «الغياثي»: «ومن ضَرِي بالكلام صدي جنانه ويقول في البرهان: «وهذا الذي اخنلج في عقول المتكلمين وطيش أحلامهم» (فقرة: ٢٢٧).

قال هذا وغيره في أكثر من كتاب من كتبه المتقدمة، أي قبل ما يقال عن رجوعه عن علم الكلام.

من هنا ومحاولة لتصحيح هذا الفهم الشائع، قدمت (علم الفقه)، على أنه العلم الأول لإمام الحرمين رضي الله عنه.

٢ - علم أصول الفقه :

علم أصول الفقه هو علم إمام الحرمين الأول كعلم الفقه تماماً، فكلاهما (أول علومه)، إذ هما لا ينفصلان وبخاصة عند كبار الأئمة أصحاب المدارس والتجديد.

ويعتبر إمام الحرمين أحد أركان علم الأصول الأربعة، هكذا قال ابن خلدون في مقدمته، حيث عد كتاب (البرهان) لإمام الحرمين أحد الكتب الأربعة التي قام عليها علم أصول الفقه، وإليها ترجع معظم المؤلفات في هذا العلم، حيث قال - وهو يتحدث عن علم الأصول - «ومن أحسن ما كتب فيه المتكلمون» :

١ - كتاب (البرهان) لإمام الحرمين

٢ - وكتاب (المستصفي) للغزالي (وهما من الأشعرية).

٣ - وكتاب (العمد) للقاضي عبد الجبار بن أحمد

٤ - وكتاب (المعتمد) لأبي الحسين البصري (وهما من المعتزلة).

وكانت الأربعة قواعد هذا الفن، وأركانه أ.هـ.

ولم يصلنا من كتب أهل السنة في الأصول مما ألف على طريقة المتكلمين قبل (البرهان) ^(١) إلا أصل الأصول : (الرسالة) للإمام الشافعي.

ولقد كان هذا الكتاب فتحاً جديداً في علم أصول الفقه، يؤكد ذلك السبكي في طبقاته قائلاً : «إن هذا الكتاب وضعه إمام الحرمين في أصول الفقه على أسلوب غريب، لم يقتد فيه بأحد، وأنا أسميه (لغز الأمة) لما فيه من مصاعب الأمور وأنه لا يخلي مسألة عن إشكال، ولا يخرج إلا عن اختيار يخترعه لنفسه، وتحقيقات يستبد بها» ^(٢).

ثم تحدث عن شراح البرهان ولاحظ أنهم كلهم من المالكية، وأنهم عندهم بعض تحامل على إمام الحرمين، وفسر ذلك «بأنهم يستصعبون مخالفة الإمام أبي الحسن الأشعري، ويرونها هجنة عظيمة، والإمام لا يتقيد لا بالأشعري، ولا بالشافعي، لا سيما في (البرهان) وإنما يتكلم على حسب تادية نظره واجتهاده، وربما خالف الأشعري، وأتى بعبارة عالية، على عادة فاحته، فلا تحتل المغاربة أن يقال مثلها في حق الأشعري».

وقد حكيينا كثيراً من ذلك في (شرحنا على مختصر ابن الحاجب) ^(٣). ومع دفاع السبكي وردّه لتحامل شراح البرهان، ومنهم المازري، تراه يثني على المازري قائلاً عنه : «إن هذا الرجل كان من أذكى المغاربة قريحة، وأحدّهم ذهنًا؛ بحيث اجتراً على شرح (البرهان) لإمام الحرمين، وهو لغز الأمة، الذي لا يحوم نحو حماه، ولا يدندن حول مغزاه إلا غواص على المعاني ثاقب الذهن مبرز في العلم» ^(٤).

كما أكد ذلك السبكي في عبارة أخرى، فقال : «لم يرَ أجلّ، ولا أفحل في علم الأصول من البرهان» ^(٥).

ثم إن البرهان قد حفظ لنا الآراء الأصولية لجماعة من الأئمة الأعلام ضاعت كتبهم، فيما ضاع من تراث أمتنا ومجدها، فمن ذلك مثلاً : أنه يعرض لآراء القاضي أبي بكر

(١) لا يعكر على هذا القول كتاب (العدة) لأبي يعلى الفراء الحنبلي، لأن سيقه لإمام الحرمين ليس بذی بال من حيث الزمن أولاً، وثانياً لأن كتاب أبي يعلى لم يقع من الأئمة والعلماء موقع البرهان. ولم يكن، له من الأثر ما كان للبرهان.

(٢) السابق : نفسه.

(٣) نفسه.

(٥) الطبقات : ٣٤٣/٥.

(٤) الطبقات : ٢٤٣/٦.

الباقلاني في كل مسألة تقريباً، ولا شك أن هذه الآراء كانت مدونة في كتبه (الأصول الكبير)، و(الأصول الصغير)، و(المقنع)، وغيرها، ولم للآن أي من هذه الكتب.

كما ورد ذكرُ في البرهان لآراء (ابن فورك) في (مجموعاته) وللأشعري في كتاب (أجوبة المسائل البصرية) وللقاضي عبد الجبار في (العمد) وفي (شرح العمدة)، ولابن الجبائي في كتاب (الأبواب)، وهي كتب لم تصلنا للآن، بل ربما لم نعرف نسبة بعضها إلى أصحابها.

وغير هؤلاء كثيرون ذكرهم الإمام مثل : الدقاق، والصيرفي، وداود، وابنه، والحليمي، والحارث بن أسد المحاسبي، والصيدلاني، و..... هذا ولم يكن (البرهان) هو كتابه الأصولي الوحيد، فله أيضاً :

- النلحيص : وهو تلخيص لكتاب الباقلاني (الإرشاد والتقريب).

- الورقات : وهو خلاصة موجزة لعلم أصول الفقه، وقد طُوّف هذا الكتاب ما طُوّف، فشرق وغرب، وحظي بكثير من الشروح، والحواشي، والتعليقات، والنظم، فكان محور التدريس والتحصيل لعلم أصول الفقه زماناً طويلاً.

- التحفة في أصول الفقه، وهي من كتب الإمام المفقودة.

٣ - علم الخلاف والجدل :

يعتبر علم الخلاف والجدل قمة الإحاطة بالفقه والأصول، وبديل الإمامة والتمكن من العلم.

فهو في تعريف حاجي خليفة : «علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية، ودفع الشبه، وقوانح الأدلة الخلافية، بإيراد البراهين القطعية، وهو الجدل الذي هو قسم من المنطق، إلا أنه خُصَّ بالمقاصد الدينية»^(١).

ويقول ابن خلدون : «ولا بدّ لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد، إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلته»^(٢).

(١) كشف الظنون : ٧٢١/١.

(٢) المقدمة : ٤٥٧.

وربما كان أوضح دلالة على منزلة علم الخلاف، ما قاله الإمام الشاطبي، واستدل عليه بطائفة صالحة من أقوال السلف، قال : «جعل الناس العلم معرفة الاختلاف، قال قتادة: من لم يعرف الاختلاف، لم يشم أنفه الفقه، وعن هشام بن عبيد الله الرازي : من لم يعرف اختلاف القراء، فليس بقاريء، ومن لم يعرف اختلاف الفقهاء، فليس بفقيه، وعن عطاء : لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك، رد من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه... إلى آخر الفصل»^(١).

وقد برع إمامنا في هذا العلم، وضرب فيه بسهم وافر، فقد عني بجانبيه : وسائله، ومسائله. فآلف في وسائل علم الخلاف كتابه القيم.

(الكافية في الجدل)

ويقع في مجلد ضخمة، ويعتبر من أهم الكتب في هذا الباب^(٢).

وآلف كذلك في مسائل علم الخلاف، فله في هذا الجانب المؤلفات الآتية :

١ - الأساليب في الخلافات : ذكره الإمام وأحال عليه في عشرات المواضع من كتبه،

وذكر حاجي خليفة أنه يقع في مجلدين (كشف الظنون : ٧٥).

٢ - العمد : وهو من كتبه بالقطع، فقد ذكره في البرهان بصورة قاطعة، لا تدع مجالاً

للشك في اسم الكتاب وموضوعه، حيث قال : «وقد أجرينا في (الأساليب) و(العمد)

مسائل، ومعتمد المذهب فيها الأخبار. (فقرة : ٤٨).

كما ذكره أيضاً في خاتمة الدرة المضية، عندما قال : «إنها جاءت إيفاءً بمسائل لم

تكن جرت في (العمد) و(الأساليب)، والدرة المضية في الخلاف قطعاً، فهي بين

أيدينا، فحيثما كانت تكملة وتوفية (للعمد) و(الأساليب)، فالعمد إذا في الخلاف.

٣ - الغنية : واسمه الكامل (غنية المسترشدين)، ذكره كثير ممن ترجموا للإمام

كالسبكي والذهبي، ولكن الذي يدل دلالة قاطعة لا تقبل الشك، هو ما ذكره تقي الدين

السبكي في أول تكملة للمجموع : ٧/١٠، حيث عده من كتب الأصحاب في الخلاف

التي بين يديه، ويرجع إليها، ويستمد منها تكملة للمجموع.

(١) الموافقات : ١٦١/٤ - ١٦٢.

(٢) عُنيت بنشره وتحقيقه الدكتورة الفاضلة فوقية حسين محمود، رحمها الله رحمة واسعة

ولكن الأكثر وضوحاً، هو ما قاله في (نهاية المطلب) تعقيباً على إحدى المسائل :
«وتوجيه القولين قد استقصيناه في (الأساليب) و(الغنية)» أ.هـ. قلت : وهذه الكتب
الثلاثة : على أهميتها - لما نعثر عليها للآن.

٤ - الدرة المضية فيما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية :

وهو الكتاب الوحيد الذي وصلنا من أصل أربعة كتب ألفها الإمام في الخلاف، ومع
أنها نسخة وحيدة إلا أنها عالية الجودة، على نقص في بعض الكلمات، وتآكل في بعض
الحروف، وانمحاء في بعض آخر، ولكن كل ذلك - على خطورته - يمكن تداركه، بمزيد
من المعاناة والصبر والدأب، وتكرار القراءة، والاستعانة بما كتبه الإمام عن المسألة في
النهاية، وبما جاء في كتب الخلاف المتاحة، ومن قبل ذلك ومن بعده توفيق الله سبحانه،
الذي لا يضيع أجر من أحسن عملاً.

٤ - علم السياسة الشرعية :

كان إمام الحرمين مثل كل أئمتنا، يعيش واقعه، ولا ينفصل عنه، يظهر ذلك في علاجه
لمسائل الفقه المختلفة، إن في العبادات، أو في المعاملات، وسواء في الأنكحة أو الجنائيات،
وليس كما قال بعض الباحثين ^(١) : «إن المؤسسة العلمية انفصلت مبكراً عن المؤسسة
السياسية، فمئذ فجر تاريخنا - بعد العصر الراشدي، بل من يوم مقتل عثمان رضي الله
عنه أخذت المؤسسة العلمية في الانفصال عن المؤسسة السياسية، أو تمت «العزلة بين
الزعامة السياسية، والزعامة الفكرية، وعزلت الزعامة الإسلامية الملتزمة» هكذا قال
بنص حرفه.

وأقول : إن هذا الكلام باطل ببديهته العقل، وباطل بحقائق التاريخ، باطل ببديهته العقل،
فليس يصح في العقل السليم أن أمة هذا حالها (عزل للزعامة الفكرية وإقصاء لها) تنتج،
وتصنع كل هذه الحضارة التي ارتادت للبشرية طريق الحق والعدل والسلام والأمن
والإيمان، والإخاء والمساواة، ودانت لها الدنيا أكثر من ألف عام.

(١) لم ألتزم بعزو هذا الكلام إلى صاحبه، فليس المقصود الرد على شخص بعينه، ولكن الذي يعنينا هذا
النمط من التفكير، وصاحب هذا الكلام ليس فرداً، فهذا الكلام أصبح بديهية من البديهيات، ومسلمة من
المسلّمات عند كثير ممن يدعون بالمجددين أو المستنيرين، وهذا الكلام أصلاً مسلوخ من كلام
المستشرقين.

وباطلُ بحقائق التاريخ الذي يثبت أن كثيراً من (زعماء السياسة أنفسهم) من جمع بين الزعامة السياسية والفكرية، مثل عبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز، وأبو جعفر المنصور، وهارون الرشيد، والمأمون، وغير هؤلاء ممن لا نعلمهم.

وباطل أيضاً بحقائق التاريخ التي تثبت أن أئمتنا (زعماء الفكر) لم يعتزلوا ولم يعزلوا أبداً على طول التاريخ، فأبو جعفر المنصور يطلب من الإمام مالك أن يضع له (الموطأ) وهارون الرشيد يطلب من أبي يوسف أن يضع له الخراج، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، نراه في طليعة جيش الإسلام في موقعة (ملاذ كرد) التي استؤصلت فيها صموع الروم، وأخذ امبراطورهم أسيراً، تلك المعركة التي كان لها ما بعدها في التاريخ، وأخبارها للأسف مجهلة لعامة متفقينا وعلمائنا.

والشيخ أبو إسحاق الشيرازي كان في قلب السياسة، يوم أصلح بين الخليفة العباسي في بغداد، والسلطان ملكشاه في (اليري).

والإمام أبو الوليد الباجي هو الذي جيش جيوش المسلمين في معركة (الزلاقة) التي أعادت هبة المسلمين في الأندلس، ولعدة مئات من السنين.

والإمام أسد بن الفرات يقود الجيوش في البر والبحر، ويموت شهيداً وهو من أعمدة الفقه المالكي، صاحب (الأسدية) من أمهات كتب المذهب.

وشيوخ الإسلام بن تيمية في قلب السياسة، والسجن، ويجيش الجيوش لحرب التتار، وسلطان العلماء العز بن عبد السلام صانع النصر في معركة عين جالوت.

وشيوخ الإسلام محمد سعد الدين بن حسن المتوفي سنة ١٠٠٨ هـ الذي كان بمعية السلطان محمد الثالث في حرب هنغاريا، فلما هم السلطان بالتراجع تحت وطأة الهجوم الصليبي، أخذ شيخ الإسلام بزمام حصان السلطان، ووجهه ناحية العدو، وصاح زاجراً للسلطان: «إنما نعيش لمثل هذا اليوم!! نموت شهداء، ولا نرى انكسار جيس الإسلام» فكان النصر.

وعلماء الأزهر الذين كانوا يناقشون فرمانات السلطان، ويردونها إذا خالفت الشرع (أي يناقشون دستورية القوانين) والذين انتزعوا وثيقة مكتوبة موقعة من الأمراء المماليك قبل الحملة الفرنسية بسنوات (١٧٩٤م).

هذه نماذج عفو خاطر، وبادي الرأي، ولكنها كافية ناطقة بتكذيب هذه المقولة التي تزعم (العزلة بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية).

إن العزل ولا أقول العزلة أو الإنعزال لم يكن إلا في القرنين الماضيين : القرن التاسع عشر والعشرين الميلاديين. وهما فيما يزعمون عصر النهضة، لم يعزل العلماء والأئمة عن قيادة الأمة إلا في هذين القرنين، حين بدأ التفريب في الفكر والثقافة والقوانين ... ولذلك حديث يطول.

ولكنني أحببت أن أقول : إن إنشغال إمام الحرمين بالسياسة الشرعية فكراً وتنظيراً، ثم ممارسة وعملاً إنما هو شأن كل أئمة الإسلام. نجد هذا في ثنايا كتبهم، وفي طيات أقوالهم، وبين فتاويهم وخلال قضاياهم وأحكامهم. كما نجد فيهم أفراد طائفة كبيرة منهم من بحوث وكتب مستقلة في السياسة لم تظفر بعد هذه الكتب بمن يعتني بها تحقيقاً وتعليقاً، وطبعاً ونشراً.

وكان من هذه الكتب كتاب إمام الحرمين :

(غياث الأمم في التياث الظلم)

المشهور بالغيathi

وهو من أجل كتب الفكر السياسي الإسلامي، ولم يعرف وينشر إلا من نحو عشرين عاماً، وقدرة الله لنا شرف القيام بهذا العمل.

لقد عرف الدارسون والباحثون كتاب (الأحكام السلطانية) للماوردي وشغلوا به منذ قرن تقريباً، والسبب في ذلك هو انشغال المستشرقين به، حيث نشره وترجموه، وكأننا لا نعرف قيمة علمائنا ولا نعتز بهم إلا إذا نوّه بهم المستشرقون!!، على حين يرى إمام الحرمين - في نقده للأحكام السلطانية.. أنه ليس خالصاً للسياسة الشرعية.

وما زال المجال واسعاً أمام دراسة (الغيathi) والمقارنة بينه وبين (الأحكام السلطانية). ولعل أحسن وأصدق تقييم لكتاب (الغيathi) ما كتبه العلامة المحقق المرحوم السيد أحمد صقر إن قال : «يعتبر هذا الكتاب من أجل كتب إمام الحرمين قدراً من حيث الموضوع وطريقة العرض، ودقة الأداء، وهو كتاب فريد في باب، لم ينسج ناسج على

منواله، ولم يخض خائض في تياره، قد تنوّق مؤلفه في رصفه، واتخذ الرمز والإشارة سبيلاً إلى التعبير عن مضمونه الخطير، واتخذ أبحاثه العلمية ذريعة إلى غرضه الأصيل من الكتاب... ثم تفضيل مؤلفه على علماء عصره، وأنه يفوقهم بالبحث العميق، والاستنتاج الدقيق، وفهم أسرار الشريعة على نحو لم يسبقه إليه سابق.

ثم قال : «وكتاب الغياثي هو الكتاب الذي فيه لمع وإشارات وتلويحات تكشف عن أخلاق كاتبه، وهو في أمس الحاجة إلى دراسة واعية متأنية، تضاف إلى الدراسة الجيدة التي كتبها عنه محققه» أ. هـ.

وأقول : إن هذا الكتاب يحوي نظريات ومبادئ سياسية تشمل سياسة الدولة بجوانبها المختلفة : الرئاسة، والوزارة، والأمن، والثقافة، والجيش، والضرائب... الخ.

وكل ذلك في حاجة إلى دراسة فاحصة متأنية من أهل الاختصاص في كل جانب من هذه الجوانب تستخرج مكنونه وتدرّك سرّه، لنعرف قدره ومكانه في الفكر السياسي الإسلامي. ثم يشهد لعناية الإمام بهذا الجانب، واهتمامه به، وقصده إليه، أنه كان يأخذ على الفقهاء عدم اعتنائهم به، فقد جاء في كتابه (نهاية المطلب) قوله «... والشريعة بحاجة إلى أحكام الإيالات، وليس للفقهاء اعتناء بها» (لوحه ١١٤ شمال من المخطوطة : ح) وأحكام الإيالات هي أحكام السياسة الشرعية كما هو معروف.

٥ - علم الكلام

هذا هو العلم الذي اشتهر به إمام الحرمين وعرف به أكثر من غيره من علومه، وحظي هذا الجانب بأكبر عناية، فنشرت كتبه في هذا الفن، واعتني بها مبكراً، قبل أن ينشر له كتاب آخر - حاشا الورقات في أصول الفقه - نشر الإرشاد في سنة ١٩٣٨م نشره (لوسيان) في باريس، ثم نشر في القاهرة سنة ١٩٤٨م، نشره الدكتور محمد يوسف موسى وآخر، ثم علق عليه هلموت كلوبفر - القاهرة ١٩٥٥م.

ثم نشرت العقيدة النظامية، نشرها العلامة محمد زاهر الكوثري سنة ١٩٤٨م، ثم أعيد نشرها سنة ١٩٧٨م.

ثم نشر الشامل سنة ١٩٥٩م في أنقرة، نشره هلموت كلوبفر، ثم أعيد نشره سنة ١٩٦٩م نشره علي سامي النشار وآخرين.

ثم نشر لمع الأدلة وشفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التحريف والتبديل سنة ١٩٦٨م نشرهما معاً في غلاف واحد الأب آلاز ميشال بدار المشرق ببيروت ونشرت الدكتورة فوقية حسين محمود لمع الأدلة سنة ١٩٦٥م بالقاهرة وأعيد نشر الشفاء أيضاً سنة ١٩٧٩م.

هكذا رأينا العناية مصروفة كلها إلى كتبه الكلامية نشرها وتحقيقاً، ولم ير شيء من كتبه الأصولية والفقهية النور إلا منذ سنة ١٩٨٠م، حيث خرج (البرهان في أصول الفقه) ثم خرج (الغياثي) و (التلخيص) و (المجتهدين) حتى وإن حققت بعض هذه الكتب قبل ذلك مثل البرهان الذي انتهينا منه سنة ١٩٧٠م، والغياثي الذي انتهينا منه سنة ١٩٧٦م، فلم تتيسر الطباعة والنشر إلا بعد هاتيك السنين.

وإذا كان هذا في جانب العناية بالكتب وتحقيقها، فقد كان كذلك في جانب الدراسات، والندوات، والمحاضرات، ففي نحو سنة ١٩٤٦م قدم الشيخ علي جبر أطروحته للدكتوراة بعنوان : (إمام الحرمين باني المدرسة الأشعرية الحديثة) إلى كلية أصول الدين بجامعة الأزهر.

وفي سنة ١٩٦٥م نشرت الدكتورة فوقية حسين محمود بحثاً بعنوان (الجويني إمام الحرمين) كان عمدته وخلاصته التعريف بمنزلة الإمام في علم الكلام، وما تميز به وجدد فيه.

وكذلك كانت الدراسات في مقدمة كتبه الكلامية تنحو هذا المنحى، سواء ما كتبه الدكتور محمد يوسف موسى، أو الدكتور علي سامي النشار، أو المستشرق هلموت كلوفر، أو الأب ميشال آلاز، أو غيرهم.

ثم قدمت أطروحة بعنوان (منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة) إلى كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى للدكتور أحمد بن عبداللطيف.

هذا هو مكانه في علم الكلام، وهذه هي مؤلفاته في هذا العلم - مع أنه لم يكن علمه الأول، كما أشرنا من قبل - وقد ذكر السبكي «أن المغاربة - حصل لهم بعض التحامل على الإمام، مع اعترافهم بعلو قدره، واقتصارهم - لا سيما في علم الكلام - على كتبه، وتهيبهم عن كتب غيره»^(١).

(١) الطبقات : ١٩٣/٥.

هكذا اندفع إمام الحرمين يخوض تيار علم الكلام، مدافعاً عن دين الله ذاباً عن عقائد أهل السنة، يجمع أهل الزيغ والضلال والتعطيل، والتجسيم والتمثيل.

موقف إمام الحرمين من علم الكلام :

إن المتتبع لأراء أئمة علم الكلام، كالأشعري، والجويني، والغزالي، والفخر الرازي وغيرهم، يجد أنه مع انشغالهم بعلم الكلام، وركوبهم سفائنه، وجدّهم واجتهادهم فيه، وتشقيقهم وتفصيلهم لقضاياهم ومسائله، وتركهم المؤلفات المتعددة، التي تقرأ وتدرس للآن، يجدهم مع ذلك ينهون عن علم الكلام، ويعلنون كراهيتهم للاشتغال به، ويدعون إلى منهج السلف في العقيدة، يدعون إلى ذلك صراحة، لا رمزاً.

عرف هذا عن هؤلاء الأعلام، وكان التفسير الذي شاع لدى الدارسين والباحثين أن هذا تطوراً في الرأي والفكر، فهم قد عادوا عن علم الكلام، ورجعوا عن منهجه، ونهوا عن التعلق به، وأكثروا الزاوية عليه. وكان هذا آخر ما استقر عليه رأيهم، هذا هو التفسير السائد المعروف لدى الباحثين والدارسين والعلماء المعاصرين، ولكن يلوح لي أن المسألة ليست قضية تطور أو رجوع، وإنما دخل هؤلاء الأئمة ميدان علم الكلام، وهم على كره لذلك الأمر، فكانوا يخوضون فيه مضطرين، من أجل المنافعة عن دين الله ضد هؤلاء الذين لا يعرفون إلا هذه المناهج، وهذه القضايا التي أخذوها عن اليونان، فرأى هؤلاء الأئمة أن يحسنوا هذه الطرائق، ويتعلموا هذه الأساليب، ليعرفوا كيف ينقضونها على رؤوس أصحابها، وليدفعوهم بنفس أسلحتهم، ويهدموا بناءهم بنفس طرائقهم.

فالأئمة - أو على الأقل إمام الحرمين فيما أقدر - كانوا دائماً على ذكر ووعي بأساليب القرآن، يدعون إليها ويرغبون فيها، ولكنهم في الوقت نفسه درسوا أساليب اليونان (علم الكلام) وتمرسوا بها، ليدفعوا بها شبه المبطلين.

والدليل على ذلك أن إمام الحرمين مبكراً في صدر حياته، نجد له لمعاً وإشارات، تسخر من علم الكلام والمتكلمين، في الوقت الذي كان مشتغلاً به أشد الاشتغال.

وقد أشرت من قبل إلى سخريته من المتكلمين وكراهيته لعلم الكلام في خطبة كتابه (الغياثي) وفي كتابه (البرهان) والعقيدة النظامية التي قيل إنه رجع فيها إلى مذهب السلف متقدمة قطعاً عن الغياثي، وعن البرهان، فقد ذكر (النظامي) في خطبة

الغياثي مصرحاً أن الغياثي جاء وفاءً بوعده قطعاً في (النظامي)، ثم هو ذكر الغياثي في البرهان.

فإذا كان النظامي - ومنه أخذت العقيدة النظامية - قد أهدي إلى نظام الملك، ذلك الوزير العالم ناصر السنة، الذي تولى الوزارة سنة ٤٥٥ هـ، فمعنى ذلك أن إمام الحرمين قال ما قاله في العقيدة النظامية من دعوة صريحة إلى مذهب السلف قبل نحو ٤٦٠ هـ أي قبل وفاة إمام الحرمين بنحو ثمانية عشر عاماً.

فإذا عرفنا أنه توفي رضي الله عنه عن تسع وخمسين سنة، وأنه لم يعرف له مؤلف قبل وفاة والده سنة ٤٣٨ هـ، حين أقعد للتدريس مكانه، وعُد ذلك من نواذر النبوغ المبكر، إذا تقع العقيدة النظامية في منتصف عمره العلمي - إن صح هذا التعبير، وليس في أواخر أيامه.

وأتمنى أن ينهد أحد الباحثين لهذه المهمة، فيقرأ مؤلفات الإمام كلها قراءة متأنية ويحصي كل إشارات إلى علم الكلام ونظريته إليه، كما يحصي كل إشارات إلى منهج السلف ودعوته إليه، وأكد أجزم بصحة قلبي هذا: «لم يكن هناك ندم ولا رجوع، وإنما كان علم الكلام هو الأسنة التي لم يكن للمضطرب حيلة إلا ركوبها». والله أعلم...

٦ - علم الحديث.

٧ - علم اللغة والنحو.

٨ - علوم الأدب والبلاغة.

٩ - علم الحساب والجبر والمقابلة.

هذه من العلوم التي ضرب فيها إمام الحرمين بحظ وافر، عرفنا ذلك من ترجمته والفنون التي حذقها، وشيخوخة في كلٍّ منها، كما رأينا أثرها في مصنفاة ومؤلفاته.

وإنما لم نفرد كلاً منها بحديث لأمرين :

أ - أنه لم يصنف فيها مؤلفات وكتباً.

ب - إثارة للإيجاز والاختصار.

ولكن الذي نريد أن نعود إليه ونبسط القول فيه هو علمه بالحديث، فقد ظلم في هذا الجانب ظلماً بيناً، وقيل عنه : «إنه لا يُعتمد عليه في هذا الشأن» ^(١) وقيل عنه : «إنه كان لا يدري الحديث لامتنا ولا إسناداً كما يليق به» ^(٢) وقيل عنه : «... كان قليل المعرفة بالآثار النبوية، ولعله لم يطالع الموطأ بحال، حتى يعلم ما فيه، فإنه لم يكن له علم بالصحيحين : البخاري، ومسلم، ولا سنن أبي داود، والنسائي، والترمذي، لم يكن له بهذه السنن علم أصلاً، فكيف بالموطأ ونحوه... وإنما كان عمدته سنن أبي الحسن الدار قطني» ^(٣)... وقيل عنه : «إنه عديم المراجعة لكتب الحديث المشهورة، فضلاً عن غيرها» ^(٤). هذا فيض من غيض قيل في هذا الصدد.

ولقد تتبعت كثيراً، من هذه العبارات، وعاشت المؤلفات التي وردت فيها طويلاً، حتى أحسست روحها، وشممت أنفاسها، وسمعت حسّها وجرسها، مثلما وزنت هذه الأقوال وراجعت دليلها وحجتها، فتأكد لي أن مصدر هذا أمران :

أحدهما : أن بعض القائلين ينقل عن بعض، حتى يفشو الكلام، ويصبح بالتكرار والاستفاضة من المسلمات واليديهيات التي لا تحتاج إلى دليل.

الثاني : أن بعضاً آخر من أصحاب هذه الأقوال عنده نوع تحامل على إمام الحرمين، يبعث على ذلك التحامل اختلاف في المذهب والمنهج، وبخاصة في المذهب الكلامي.

وقد تجمع لي قدرٌ صالح من الأدلة القاطعة التي تنفي هذا الكلام، وترد هذا الاتهام، وتثبت علم الإمام بالحديث رواية ودراية، وإن كنا لا نطمح أن نثبت أنه من الحفاظ المحدثين، ولا هو ادعى لنفسه ذلك، رضي الله عنه.

وحين يتم هذا البحث - إن شاء الله - بالمنهج العلمي السليم والأدلة الموثقة، سنرى أن هذه المسلمة - عدم علم إمام الحرمين بالحديث - مثل كثير من المسلمات في حياتنا الفكرية والثقافية في حاجة إلى مراجعة علمية، تقوم على دراسة نصوص أئمتنا وقراءتها، واستخراج الأحكام عليهم من واقع أعمالهم، لا من قول بعضهم في بعض. ونسأل الله أن يعيننا على إخراج هذا البحث قريباً.

(١) مشكل الوسيط لابن الصلاح بهامش الوسيط : ٥٢٩/٦.

(٢) سير أعلام النبلاء : ٤٧٠/١٨.

(٣) فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية : ٢٩٩/٥ طبعة دار المعرفة.

(٤) تلخيص الجير : ٥٠/٢ حديث ٦٠٥.

ثانياً : كُتبه وآثاره :

لم تقف جهود الإمام في سبيل الدفاع عن الدين والسنة عند مناظراته ودروسه، ومواعظه وخطبه، بل خَلَفَ مصنفات كثيرة في معارف متنوعة : شملت الكلام، وأصول الفقه، والخلاف، والجدل، والفقه، والتفسير، والخطب والمواظ.

وقد بلغت هذه المؤلفات من التنوع والكثرة حدًا جعل السبكي ^(١) يستدل بها على وجود الكرامات، حُسبت عدد الأوراق التي احتوت عليها كُتبه ومؤلفاته، وقسمت على أيام عمره وساعاته، مع ما كان يليق به من الدروس، ويحضره من مجالس التذكير، فوجد أن عمره لا يفي بذلك!!!.

وقد بلغ عدد ما تحققنا من نسبته إليه أكثر من أربعين عنوانًا، ومنها ما هو موجود ومنها ما هو مفقود، وقد أفردنا لذلك فضلاً في كتابنا (إمام الحرمين : حياته وعصره - آثاره وفكره) كما أشرنا إلى كثير منها أثناء حديثنا عن علومه، ونكتفي الآن بسرد أشهرها سرداً مجرداً، فمِنْها :

✽ في علم أصول الفقه : التلخيص، والبرهان، والتحفة، والورقات.

✽ في علم الفقه : نهاية المطلب في دراية المذهب، ومختصر النهاية، والرسالة النظامية في الأركان الإسلامية.

✽ في علم الخلاف والجدل : الأساليب، والغنية غنية المسترشدين، والعُمد، والدرّة المضية فيما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية، والكافية في الجدل.

✽ في السياسة الشرعية : الغياثي (غياث الأمم في التياث الظلم).

✽ في علم الكلام : الشامل، والإرشاد، واللمع، وشفاء الغليل، والعقيدة النظامية، وقصيدة على غرار قصيدة ابن سينا في النفس، لم يذكرها أحد ممن ترجموا له، ولكنها وقعت لنا في غير مظانها، أثناء بحثنا عن مؤلفات الإمام في مكتبات العالم، وله أيضاً مسائل الإمام عبد الحق الصقلي وأجوبتها.

✽ وله كتاب (في التكفير والتبرؤ) هكذا قال : «لنا مجموع في التكفير والتبرؤ فليأمله طالبه» ^(٢) ولكن لم نعرف عنوانه. ولا موضوعه، وإن كان بعلم الكلام أشبه.

(١) الطبقات : ٣٤٣/٢.

(٢) البرهان : فقره ٦٧٣.

« كتاب في النفس : قال عنه في العقيدة النظامية ^(١) : «إنه يقع في نحو ألف ورقة»
ولسنا ندري عنوانه ولا حقيقة موضوعه.

« تفسير القرآن الكريم : ذكره الزركشيس في (علوم القرآن) : ٢/٢٦٣، ٤٥١،
والسيوطي في الإتقان : ١/٢٣، ٣/٣٣٠. والسيوطي أيضاً في قطف الأزهار : ١/٣١٢.

ثالثاً : منهجه في مؤلفاته :

من الطبيعي أن تتنوع المناهج بحسب موضوع كل مؤلف، ولكننا نستطيع أن نشير
إلى سمات عامة نجدها في كل مؤلفاته، منها :

١ - الإقتصار على الجديد، وعدم الاكتفاء بحكاية كلام السابقين، وترداد مذاهبهم
بدون إضافة أي جديد، أو استثمار ذلك في توليد معنى، أو ابتداع مبنى، فهو لا يدون في
مصنفاته إلا الجديد الذي «لم يسبق إليه، ولم يزحم عليه» فإذا كان لابد من حكاية
أقوال السابقين، كان ذلك «في معرض التذرع إلى موضوعه، وفي إيجاز، وأحال كل شيء
على محله وفنه».

ويصرح بذلك قائلاً : «.. ولو ذهبت أذكر المقالات، وأستقصيها، وأنسبها إلى قائلها
وأعزيها ^(٢)، لخفت خصلتين :

إحدهما : خصلة أحاذرها في مصنفائي وأتقيها، وتعافها نفسي الأبية وتحتويها،
وهي سرد فصول من كلام المتقدمين مقول، وهذا عندي يتنزل منزلة الاختزال والانتحال،
والتشبع بعلوم الأوائل، والإغارة على مصنفات الأفاضل» (الغياثي : فقرة : ٢٤٢).

فانظر أي نفور من هذا : اختزال - انتحال - إغارة.

ثم يرسم المنهج لمن يريد أن يؤلف، وهو يعني نفسه، فيقول : «حق على كل من
تتقاضاه قريحته تأليفاً، وجمعاً وترصيفاً، أن يجعل مضمون كتابه أمراً لا يلفى في
مجموع، وغرضاً لا يصادف في تصنيف».

(١) ص : ٥٩ تحقيق الكوثري.

(٢) هذا الفعل واوي وبائي : عزا يعزو، وعزا يعزي (كلاهما صواب).

٢ - تحديد الغرض والغاية التي يتغياها من كل مؤلف، وبعبارة أخرى تحرير المقصود وتخليصه مما يختلط به، جاء في مفتتح البرهان قوله : «حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلم أن يحيط، بالمقصود منه، وبالمواد التي يستمد منها ذلك الفن، وبحقيقته وحده إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد، وإن عسر فعلية أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم». وهذا مجرد لمعة مما في مؤلفاته.

٣ - تحديد معاني الألفاظ والمصطلحات التي تستخدم في مخاوضاته ومناقشاته، وعرضه لأرائه، يظهر هذا واضحاً في مقدمات كتبه : مثل الإرشاد، ولمع الأدلة، والبرهان، والكافية.

٤ - عرض آراء المخالفين وأدلتهم كاملة بكل أمانة ووضوح، ثم مناقشتها ودفعها، وقد رأينا أثر هذا في تلميذه حجة الإسلام الغزالي، الذي قيل : إنه عرض آراء المتفلسفة قبل أن يبين (تهاافتها) بأحسن مما عرضها بها أصحابها.

٥ - التحرر من كل فكرة سابقة قبل البحث، وعدم التعصب لمذهب يعينه، اسمعه يقول : «وأنا الآن أنخل للناظر جميع مصادر المذاهب ليحيط بها، ويقضي العجب منها، ويتنبه لسبب اختلاف الآراء فيها، ويجعل جزاءنا منه دعوة بخبر» (البرهان فقرة : ٥٠٦).

وأوضح من هذا قوله : «.. وحققنا أن نحكم الأصول فيما نأتي ونذر، ولا نخرج بمسلك الحقائق ذبا عن مذهب» (البرهان فقرة : ٥٣٢).

٦ - الدقة في الترتيب والتقسيم والتبويب، حتى تجد المسائل يأخذ بعضها بحجز بعض، ويترتب بعضها على بعض في تسلسل منطقي بديع، يعمد إلى ذلك عمداً، وينبه إليه في ثنايا كتابه من آن لآخر، مثل قوله : «ونحن الآن نجد العهد بترتيب يشمل على ما مضى من الكتاب، وعلى ما سيأتي منه، حتى يتجدد عهد الناظر بترتيب أبواب الكتاب، فإن معرفة الترتيب من أظهر الأعوان على درك مضمون العلوم القطعية» (البرهان فقرة : ٤٨٦) هكذا. يجدد العهد بالترتيب لأنه من أظهر الأعوان على درك مضمون الكتاب.

وهذا الاهتمام بالترتيب والتبويب رأيناه أيضاً عند تلميذه حجة الإسلام الغزالي غايةً في الوضوح، والدقة، حتى تفوق فيه على شيخه.

٧ - التمييز بين المظنون والمقطوع، وبين ما يكفي فيه غلبة الظن، وما لا بد فيه من القطع ويعلن أن منشأ الاختلاف في الرأي، وأن الزلل والخطأ في الفكر هو الخلط بين المقطوع والمظنون، ولذا نراه يقدم بين يدي كل قضية يعرضها، التمييز بين القطعيات والظنيات فيقول عن «الخطب والتخليط والإفراط والتفريط» في قضايا الإمامة: «والسبب الظاهر في ذلك، أن معظم الخائضين في هذا الفن ييغون مسلك القطع في مجال الظن، ويمزجون عقدهم باتباع الهوى، ويمرحون في تعاليل النفوس والمنى»... ثم يقول: «ونحن بتوفيق الله نذكر معتبراً يتميز به موضع القطع من محل الظن» (الغيائي الفقرات : ٦٩-٧٢) ولا يفوته رضي الله عنه أن يؤكد قيمة هذا الأساس من أسس المنهج فيقول: «ومَنْ وفقه الله تعالى للوقوف على هذه الأسطر، واتخذها في المعوصات مآبه ومثابه، لم يعتص عليه معضل، ولم يخف عليه مشكل، وسرد المقصود على موجب الصواب بأجمعه، ووضع كل معلوم ومظنون في موضعه وموقعه» (الغيائي فقرة : ٧٢).

ويقول في ختام أحد الفصول مؤكداً التزامه بهذا المنهج: «فقد نجز الفصل، مختوماً على التقدير بالمقطوع به في مقصوده، مثنى مما هو من فن المجتهدات، وقبيل المظنونات» (الغيائي فقرة : ٨١).

ولا يمل من تأكيد هذا المعنى، والالتزام بهذا المنهج، فيقول في مفتتح الفصل الذي ختمه بالعبرة السابقة: «فنجري على الترتيب المقدم والملتزم، ونبدأ بالمقطوع به» (الغيائي فقرة : ٨٤).

ولو ذهبنا نتتبع الإشارات والتأكيدات لضرورة الالتزام بهذا المنهج، لأعيانا الحصر والعد، وضائق الأوراق، وكلت الأقلام.

٨ - الإيجاز والميل إلى الاقتصاد في غير مقصود الكتاب :

هذه السمة من سمات المنهج كالتى قبلها، لم نصل إليها بالملاحظة والاستقراء لمؤلفاته وآثاره، ولكنه يعلن عنها صراحة، ويؤكد التزامه بها بوضوح، فيقول :

«.. على أني آتي فيها بالعجائب والآيات، وأشير بالمرامز إلى منتهى الغايات، وأوثر الإيجاز والتقليل، مع تحصيل شفاء الغليل، واختيار الإيجاز على التطويل، بعد وضوح ما عليه التعويل» (الغياثي فقرة : ٩).

ويقول عندما يقتضيه الموضوع البسط والإطالة : «وعلى المنتهي إلى هذا الموضوع أن يقبل في هذه الإطالة عذري، ويحسن أمري» هكذا يعتذر إلى قارئه حينما شعر أنه خالف منهجه في التزام الإيجاز، فيمهد عذره قائلاً : «فقد أنجرّ الكلام إلى غائلة، ومعاصرة هائلة، لا يدركها أولو الآراء الفائلة، والوجه عندي قبض الكلام فيما لا يتعلق بالمقصود والمرام، وبسطه على أبلغ وجه في التمام فيما يتعلق بأحكام الإمام، وفيها الاتساق والانتظام» (الغياثي فقرة : ١٥٢).

ويكرر هذا المعنى نفسه قائلاً : «فالوجه البسط في مقصود الكتاب، وإيثار القبض فيما ليس من موضوعه، وإحالة الاستقصاء في كل شيء على محله وفنه» (الغياثي : ٢٧٣).

هكذا حينما تُعوص المشكلة، وتغمض المسألة، لا يتردد في البسط والتفصيل، أما عندما يتضح المقصود والمعمود، فيجب قبض الكلام وإيثار الإيجاز.

٩ - تفاصيل المسائل والقضايا :

يعمل دائماً على تقديم أصل للمسألة ووضع ضابط لها، ثم يبدأ في مناقشات الجزئيات والفرعيات في ضوء الأصل الذي أصله.

فمن ذلك قوله عند افتتاح الفصل الخاص بالتعديل والجرح : «ونقدم على غرضنا أصلاً هو مرجوع الكتاب وأصل الباب» (البرهان فقرة : ٥٥٩) وقوله في موضع سابق : «وفي كل أصل من الأصول قاعدة كلية معتبرة، فكل تفصيل رجع إلى الأصل، فهو جار على السبيل المطلوب، وكل ما لم نجد مستنداً فيه، ومتعلقه تخييل ظن، فهو مطّرح» (البرهان فقرة : ٥٥٧).

١٠ - التحري والتدقيق في النقل عن الأئمة السابقين :

هذا مما يتبجح به بعض المعاصرين، ويسميه (التوثيق)، ويظنه من بدع هذا

العصر، ولكنه موجود أصيل في تراث أمتنا، وله مكانه ومكانته، وإمام الحرمين يضرب المثل في ذلك، ويعلمنا إياه، فيقول : «وحكى القاضي عن العراقيين طريقة أخرى، لم أطلع عليها مع بحثي عنها».

فهو ينسب الطريقة (الرأي) إلى صاحبه، ثم يبين مصدره، وعمن أخذه، ثم يبحث عن صواب النقل حينما يتشكك في صدور هذا الرأي عن المنقول عنه، ويعلن أنه لم يطلع على هذا الرأي للعراقيين (المنقول عنهم) مع طول بحثه.

ثم يؤكد خطأ هذا الرأي عنده، فيقول : «ولا شك أن ما حكاه غلط» وهنا غاية الدقة في العبارة : «إن ما حكاه غلط» ولم يقل : أخطأ العراقيون» لأنه غير واثق من صحة النقل، فيقول بعد العبارة السابقة مباشرة : «لكني أخشى أن يكون الناقل غالطاً» وتشككه هذا ليس شيئاً بالهوى والتشهي إنما هو مبني على معرفته بالمنقول عنه، وبحدود المسألة، وقيمة الرأي المنقول، ولذلك يقول : «فلا يستجيز المصير إلى ما حكاه عن العراقيين من أحاط بأطراف الكلام في أحكام هذه المعاملة» أي أن من عرف أطراف الكلام، أي الشادي المبندئ لا يمكن عقلاً أن يصير إلى هذا الرأي ويقول به.

جاء هذا في (نهاية المطلب) عند الكلام عن إحدى مسائل القراض (مخطوط تحت الطبع).

هذه أهم سمات وملامح منهج إمام الحرمين في مصنفاته وهناك غيرها الكثير، نراها ماثلة أمامنا، واضحة بيّنة كلما طالعنا كتبه، ويصرح بها ويؤكد لنا التزامه بها، ولكننا نكتفي بذلك الآن إثارة للإيجاز الذي وعدنا به.

رابعاً : تلاميذه :

يظهر أثر إمام الحرمين رضي الله عنه في مجال آخر، حيث لمع اسمه في تاريخ الفقه الإسلامي بصفته أستاذاً ومعلماً، وهذه منزلة لا تتاح لكل عالم، فقد يكون الرجل فقيهاً باحثاً يترك أعظم المؤلفات، ولكن لا يكون له في تربية الفقهاء وتخريج المتفقه شأن، ولم يكن إمام الحرمين من هؤلاء، فقد تولى التدريس وهو في نحو العشرين من عمره، فما إن استحصدت خبرته، ونضجت معارفه، وذاع صيته، حتى صارت حلقة كعبة يشد إليها

الرحال طالبو الفقه من أنحاء العالم الإسلامي، وحين تربع على عرش المدرسة النظامية بنيسابور التي بناها (نظام الملك) باسمه، صارت نظامية نيسابور ميدان بحث ومناظرة، تخرج فيها على يد إمام الحرمين من الأئمة ما تزدهي بهم نيسابور، ويزهو بهم الفقه الإسلامي إلى اليوم.

ولو رحننا نعد هؤلاء الأعلام الذين ذكرت الكتب أنهم تفقهوا بإمام الحرمين - وناهيك بمن لم تذكر - لطلال بنا الكلام، ولا ستعصى علينا الحصر والإحصاء، ألم يقولوا : إنهم كانوا عند وفاته نحو أربعمئة تلميذ، ولذلك يكفي أن نذكر منهم :

حجة الإسلام الغزالي، والكيّا الهراسي، والخوافي، والباخرزي، وعبد الغافر الفارسي، وقالوا عنه : أورثته صحبة إمام الحرمين فناً من الفصاحة وأكسبته إياه سهرأ حمد صباحه.

ومنهم : هاشم بن علي بن إسحاق بن القاسم الأبيوردي، وغانم الموشيلي، وعبد الكريم بن محمد الدامغاني، وعبد الجبار بن محمد بن أبي صالح المؤذن، وأبو عبد الله الفُراوي، وأبو المظفر الأبيوردي، وأبو الفضل الماهياني، وسعد بن عبد الرحمن الأسترباذي، ومنهم : الإمام أبو نصر بن الإمام القشيري.

ومما يذكر في هذا المجال أن إمام الحرمين كان أستاذاً بصيراً بتلاميذه، يُحسن رعايتهم ويشجعهم، ويسعد بنباهتهم ونبوغهم، وقد وردت عنه كلمات تدل على أستاذية ماهرة حاذقة، فقد كان الغزالي والكيّا الهراسي والخوافي أنداداً، وتناظروا يوماً أمامه، فقال موازنًا بينهم : «التحقيق للخوافي، والجزئيات للغزالي، والبيان للكيّا» وقال مرة أخرى : «الغزالي بحر مغدق، والكيّا أسد محدق، والخوافي نار تحرق»^(١).

خامساً : أثره :

لقد كان إمام الحرمين رائداً مجدداً مجتهداً في أكثر من فن : في الفقه، في الأصول، في علم الخلاف والجدل، في السياسة الشرعية، في علم الكلام، كان له الأثر والريادة والقيادة بما جدد واجتهد، في هذه الفنون التي تحدثنا عنها، وعن دوره فيها آنفاً، وكان له

(١) الغزالي : دكتور أحمد فريد الرفاعي : ٩٨/١، ٩٩.

الأثر بما خلف من مؤلفات ظلت تحمل علمه وفكره على كثر العصور والدهور، وكانت زادا، ومرجعاً، وموثلاً لمن جاء بعده، واقتفى أثره، رأينا أثر هذه المؤلفات، في آثار كثير من الأئمة، وبخاصة أنجب تلاميذه حجة الإسلام الغزالي، فمؤلفاته تحمل فكر شيخه وعلم إمامه، وأحياناً بالفاظ إمامه وعباراته نفسها.

ولقد عقدنا الباب الرابع من كتابنا (فقه إمام الحرمين - خصائصه - أثره منزلته) بعنوان (منزلة إمام الحرمين) وجاء في نحو مائة صفحة، فلتراجعه إن شئت، ولا داعي للتكرار والإعادة هنا

ولكننا نشير إلى كتابه :

نهاية المطلب في دراية المذهب

فهذا الكتاب هو عماد المذهب الشافعي، وذلك أن كتب الإمام الشافعي أربعة : الأم، الإملاء، واليويني، ومختصر المزي. فاختصر إمام الحرمين الكتب الأربعة في كتابه نهاية المطلب. كذا قاله بعض المتأخرين، وعند ابن حجر الهيتمي وغيره أن النهاية شرح لمختصر المزي قلت (عبدالعظيم) : كلاهما على صواب : فمن حيث الشكل هي شرح لمختصر المزي، أما من حيث الواقع، فالإمام جمع فيها كل علم الشافعي، من كتبه الأربعة وأخذ الغزالي (النهاية) في كتابه البسيط، حتى كان شأنه الإمام الغزالي يقولون له : ما صنعت شيئاً، أخذت الفقه من كلام شيخك في نهاية المطلب (طاش كبرى زاده في آخر ترجمته للغزالي، وقد حكى الزركلي هذا في الأعلام.

- ثم اختصر الغزالي الوسيط من البسيط.

- ثم أخذ الوجيز من الوسيط.

- وجاء الإمام الرافي فشرح الوجيز في كتابه الضخم (الشرح الكبير = العزيز شرح الوجيز) واختصر الوجيز في مختصر لطيف سماه المحرر (قاله البجيرمي في شرحه المنهج).

- ثم جاء الإمام النووي، فاختصر الشرح الكبير في الروضة (روضة الطالبين) واختصر المحرر إلى المنهاج.

فإذا عرفنا أن تحقيق المذهب انتهى عند الإمامين الرافعي، والنووي، وأن الراجح ما رجحاه، والمعتمد ما اعتمده، وأن منهاج النووي، وشروحه وحواشيه، ومختصراته صارت هي الكتب المعتمدة في المذهب للفتوى والدراسة منذ القرن السابع. إذا عرفنا ذلك أدركنا أثر إمام الحرمين وعرفنا منزلته، فعلم الإمامين النووي والرافعي راجع إليه لما تقرر آنفاً، وعرفنا مصداق قول ابن حجر ^(١) الهيثمي :

منذ صنف الإمام كتابه (النهاية) لم يشغل الناس إلا بكلام الإمام.

إمام الحرمين هو الإمام :

بهذه الآثار استحق لقب الإمام، فحيثما قيل : (الإمام) مطلقاً بدون قيد، فاعلم أنه إمام الحرمين، لا يقتصر ذلك على كتب الفقه فقط، ولا على كتب الشافعية فقط، بل تجده في كتب الفقه وغيره، وتجده عند الشافعية وعند الحنفية.

ولن أستطيع أن أذكر العبارات والنصوص التي تؤكد ذلك وتقطع به، فإن ذلك شيء لا ينتهي، ولكن سأكتفي ببعض أسماء الكتب، والمواضع التي ذكر فيها ذلك، مثل :

المجموع شرح المذهب للنووي في مئات، بل آلاف المواضع، وله أيضاً روضة الطالبين، ومثلهما الشرح الكبير للرافعي، ومن قبلهما كتب الغزالي : البسيط والوسيط والوجيز، وفي الإقناع لحل ألفاظ أبي شجاع، وفي (النهاية) لولي الدين البصير (من علماء القرن العاشر) وتجده هذا في غير كتب الفقه، فالزركشي يقول في المنثور : ٦٨/١ : «وقال الإمام في الغياثي». والزركشي أيضاً في البرهان في علوم القرآن : ٢/٢٦٣.

والبغوي في شرح السنة، يقول : قال الإمام : فيه دليل على أنه يجوز.. (شرح السنة : ٨/١٩٤). وابن حجر في الفتح في أول كتاب العلم - باب فضل العلم، يقول : وقد أنكر ابن العربي في شرح الترمذي على من تصدى لتعريف العلم، وقال : هو أبين من أن يبين. قلت : (ابن حجر) وهذه طريقة الغزالي وشيخه الإمام.

ويقول العلائي بعد أن نقل عن البرهان ما نقل في تعريف المرسل : هذا كلام الإمام (جامع التحصيل في أحكام المراسيل : ٢٣).

(١) الفوائد المكية، للسيد علوي بن أحمد السقاف : ٣٥.

ويقول ابن هشام في مغنى اللبيب: ونقل الإمام في البرهان عن بعض الحنفية أن الواو للجمع (مغنى اللبيب: ٤٦٤). وانظر طبقات الإسنوي: ٢٥٦/٢ (ترجمة الفوراني).

ومن الحنفية يقول صاحب مسلم الثبوت محب الله بن عبد الشكور: «والإمام قال: يجوز التعدد عقلاً ويمتنع شرعاً» يعني تعليل الحكم بأكثر من علة، وهذا هو قول إمام الحرمين في البرهان.

ومن عجب أن كثيراً ممن يتصدى للتحقيق والتدقيق، وتصحيح الكتب وإخراجها، يخطيء في معرفة المقصود (بالإمام)، ويغيرها زاعماً أنها خطأ يجب تصويبه، وعندي من ذلك أكثر من جاذنة، دونتها آملاً أن تتاح فرصة لنشر ذلك، ضمن بحث بعنوان (من أوهام الخواص) فعسى أن يكون قريباً.

ثم بعد..

فهذه لمع من حياة إمامنا وآثاره، آملين أن نكون كافية في بابها، مؤدية للغرض منها، صالحة لأن تكون مدخلاً لهذه الندوة الغراء عن هذا الإمام العظيم.
والله من وراء القصد، وهو نعم المولى ونعم النصير..

المصادر والمراجع

أولاً : كتب إمام الحرمين (عبد الملك بن عبد الله بن يوسف) ت ٤٧٨ هـ).

١ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق المرحوم الدكتور / محمد يوسف موسى والشيخ علي عبد المنعم عبد الحميد ، طبع بالقاهرة مكتبة الخانجي ٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.

٢ - البرهان في أصول الفقه، تحقيق أ. د. عبد العظيم محمود الديب ، توزيع دار الأنصار بالقاهرة ١٤٠٠ هـ.

٣ - العقيدة النظامية، تحقيق العلامة / محمود زاهد الكوثري، القاهرة مطبعة الأنوار ١٩٤٨ م.

٤ - الغياثي (غيث الأمام في التياث الظلم)، تحقيق أ. د / عبد العظيم محمود الديب، القاهرة، دار الأنصار ١٤٠١ هـ.

٥ - الكافية في الجدل، تحقيق الدكتورة / فوقيه حسين، القاهرة مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م.

٦ - نهاية المطلب في دراية المذهب، تحت الطبع، تحقيق أ. د / عبد العظيم محمود الديب. ثانياً : مصادر أخرى :

١ - البرهان في علوم القرآن للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٧٦ هـ، ١٩٥٧ م.

٢ - تبين كذب المفترى، ابن عساكر، الحافظ الكبير ثقة الدين، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن الحسن بن عساكر، دار الكتاب العربي، بيروت (بدون) الشافعي ت (٥٧١ هـ).

٣ - تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للإمام أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني ت (٨٥٢ هـ) عني به السيد عبد الله هاشم اليماني المدني المدنية - الحجاز ١٣٨٤ هـ، ١٩٦٤ م.

٤ - جامع التحصيل في أحكام المراسيل للعلائي، العلائي، الحافظ صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كَيْكَلْدِي (٧٦١ هـ) حققه حمدي عبد المجيد السلفي (بغداد - وزارة الأوقاف ١٩٧٨ م)

٥ - سير أعلام النبلاء الذهبي (الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (الذهبي ت (٧٤٨) طبع مؤسسة الرسالة ط ٣ (١٤٠٥-١٩٨٥ م) بإشراف شعيب الأرناؤوط، بيروت.

٦ - شذرات الذهب، عبدالحى بن أحمد بن محمد بن العماد، أبو الفلاح، المتوفى سنة ١٠٨٩هـ، نشر مكتبة القدسي، القاهرة سنة ١٣٥٠هـ.

٧ - طبقات الإسنوي، عبدالرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد جمال الدين ولد بإسنا توفي (٧٧٢هـ)، تحقيق عبدالله الجبوري، مطبعة الإرشاد بغداد ١٣٩١هـ، ١٩٧١م.

٨ - طبقات السبكي، تاج الدين الدين أبو نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي، مات بدمشق (٧٧١هـ)، طبع بتحقيق محمود الطناحي وعبدالفتاح الحلو ١٠ أجزاء طبع عيسى البابي الحلبي، القاهرة، بدأ صدورها سنة ١٩٦٤م.

١٠ - الفتاوى الكبرى، شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم الشهير بابن تيمية، قدم لها وعرف بها حسنين محمد مخلوف دار المعرفة بيروت - لبنان (بدون).

١١ - الفوائد المكية، علوي بن أحمد السقاف، طبع شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (١٣٥٨هـ، ١٩٤٠م).

١٢ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله كاتب شلبي، مؤرخ تركي متعرب توفي ١٠٦٦هـ، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة استانبول سنة ١٩٤٣م.

١٣ - المجموع شرح المذهب، النووي، يحيى بن شرف بن مُري بن حسن الخزامي الشافعي أبو زكريا. لم يتمه وأتم بعضه السبكي الأب، طبعة مصورة، دار الفكر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

١٤ - مشكل الوسيط، للإمام أبي عمرو عثمان بن الصلاح، (بهامش الوسيط)، القاهرة، دار السلام للطبع والنشر، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

١٥ - مغني اللبيب، جمال الدين بن هشام الأنصاري (٧٦١هـ)، تحقيق د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر بيروت ١٩٧٩م.

- ١٦ - مقدمة ابن خلدون، عبدالرحمن محمد بن محمد بن خلدون ت (٨٠٨هـ)، بتحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي نشر وطبع لجنة البيان العربي بمصر (١٩٦٠م).
- ١٧ - المنثور للزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الشافعي، تحقيق د. تيسير فائق أحمد محمود، الكويت وزارة الأوقاف ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
- ١٨ - منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، د. أحمد بن عبداللطيف آل عبداللطيف، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.
- ١٩ - الموافقات للشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي ت (٧٩٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، أصولي حافظ من أئمة الماكية ت (٧٩٠هـ)، تحقيق الشيخ عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت، بدون.
- ٢٠ - وفيات الأعيان لابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر المتوفى (٦٨٨هـ)، طبع بتحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة السعادة بالقاهرة ١٩٤٨م.



جامعة قطر

كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية

ندوة

الذكرى السنوية
للمؤسس المؤرخين الربيعي
١٩٤٩م - ١٤٧٨هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩م

ترجمة إمام الحرمين بين المؤرخين الذهبي والسبكي

فضيلة العلامة

أ.د. يوسف القرضاوي

مدير مركز بحوث السيرة والسنة

جامعة قطر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكرو عرفان

يسرنا أن نسجل جزيل الشكر للعلامة الكبير فقيه
العصر فضيلة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي فقد شارك
في جميع جلسات هذه الندوة - على كثرة شواغله - وكان
لمناقشاته المثمرة، وتعليقاته المفيدة أثر بعيد في نفوس
الباحثين والمناقشين، وفي نجاح الندوة بصفة عامة

ويشهد لذلك

أن هذا البحث الذي نقدّمه هنا بعنوان :

(ترجمة إمام الحرمين بين الإمامين الذهبي والسبكي)

هو واحد من تعليقاته ونموذج من إفاداته. وذلك أن
الدكتور عبدالعظيم الديب عرض لمنزلة إمام الحرمين في علم
الحديث، وحاول أن يردّ كلام الإمام الذهبي منتصباً لإمام
الحرمين مظاهراً للإمام السبكي على الحافظ الذهبي. فكان هذا
التعليق الذي بين أيدينا.

ترجمة إمام الحرمين بين المؤرخين الذهبي والسبكي

الحمد لله وكفى، وسلام على رسله الذين اصطفى، وعلى خاتمهم المجتبي، محمد وآله وصحبه أئمة الهدى، ومن بهم اقتدى فاهتدى.
(أما بعد)

فإن أمتنا أمة غنية بأعلامها المتميزين، وشخصياتها الفذة، التي كان لها أثرها في شتى جوانب الحياة، علمية وعملية، وروحية ومادية، ولا ريب أن التاريخ لهذه الشخصيات المؤثرة في مجال الدين والدنيا، هو جزء مهم من التاريخ العام لهذه الأمة، فليس التاريخ هو تاريخ الدول والممالك فحسب، ولا تاريخ الملوك والأمراء رجال الملك والسياسة فقط، كما يتصور الكثيرون أو يصورون. بل تاريخ الأفراد والأفخاذ أيضاً، الذين ماتوا ولم تمت آثارهم، وقد قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: مات خزان المال وهم أحياء، والعلماء باقون ما بقي الدهر، أعيانهم مفقودة وأمثالهم في القلوب موجودة.

وقال الشاعر:

قد مات قوم، وماتت مكارمهم وعاش قوم وهم في الناس أموات!

ولقد عنيت أمتنا بتاريخ هؤلاء الأموات الأحياء عناية بالغة، فعرفت كتب التراجم والطبقات، لمختلف الأصناف الفئات: من الفقهاء والأصوليين، والحفاظ والمحدثين، والقراء والمفسرين، والنظار والمتكلمين، والزهاد والمتصوفين، والحكماء والمتفلسفين، والنحويين واللغويين، والشعراء والأدباء، والخلفاء والأمراء، والكتاب والوزراء، والفلكيين والأطباء، والفيزيائيين والرياضيين، والكيماائيين والجغرافيين وغيرهم من الفئات والأصناف.

بل كثيراً ما تنوعت كل فئة من هذه إلى طبقات، مثل الفقهاء، فهناك لكل مذهب طبقات مثل الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم. وهناك من يؤرخ لأهل قرن معين كالمائة السابعة أو الثامنة.. الخ.

وهناك من كتب كتاباً في سيرة علم واحد، كمن صنف في سيرة عمر بن الخطاب،

أو عمر بن عبدالعزيز، أو الحسن البصري، أو أبي حنيفة، أو مالك، أو الشافعي، أو ابن حنبل، أو ابن المبارك أو البخاري.

وهناك من يجمع في كتابه أعلاماً من كل التخصصات، وكل الطبقات.

ويلاحظ الدارس لتراثنا العريض : أن كثرة الأعلام والأعيان البارزين في تاريخنا، ينبىء بخصوبة هذه الأمة، وأن أرحامها ولادة للنوابغ.

ومن نظر في القرن الخامس وحده وجد فيه عدداً هائلاً من الأعلام، كما نرى ذلك في كتاب مثل (أعلام النبلاء) للذهبي، فقد ترجم لأعلام القرن الخامس، فكانوا ثمانية وتسعين وثمانمائة (٨٩٨) في الأجزاء: ١٧، ١٨، ١٩. وهم الذين أفردهم بالترجمة، وقد ذكر في أثناء ترجمة هؤلاء أعلاماً آخرين كثيرين، أشار إليهم إشارة، ولم يفرد لهم ترجمة.

وعند ابن العماد الحنبلي في كتاب (شذرات الذهب في أخبار من ذهب) عدد أكبر مما ذكره الذهبي بكثير.

وهذا رغم ما كانت تعاني منه الأمة من فتن وأزمات في الناحية السياسية وغيرها، مثل حكم العبيديين (المعروفين باسم الفاطميين) في المغرب ومصر، وما لهم من شذوذات وانحرافات كبيرة عن العقيدة الإسلامية، وحكم بني بويه وظهور الباطنية والقرامطة في المشرق وبغداد، مما مهد لحروب الفرنجة، التي عرفت بعد ذلك باسم الحروب الصليبية.

برغم ذلك ظلت الأمة تنجب، والمدارس العلمية تخرج، القافلة تسير.

أقول هذا بمناسبة الحديث عن إمام الحرمين أبي المعالي عبدالمك بن عبدالله الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ) في الصفحات التالية.

ولا بد لمن يؤرخ لشخصية علمية لها وزنها وقدرها، أن يرجع إلى ترجمتها في كتب التراجم والطبقات، ليتعرف عليها عن كثب، عن طريق قرادة سيرتها ومسيرتها، وشيوخها وتلاميذها، وما أثر فيها من أحداث، وما عاصرت من شجون، وما أثر عنها من مواقف، كما يتعرف عليها من خلال آثارها العلمية المعبرة عن وجهتها وأفكارها.

وإمام الحرمين الذي نحتفي اليوم به في جامعة قطر - بمناسبة مرور ألف عام على مولده - قد عني به أهل التراجم، لطول باعه في العلم، وسعة المساحة التي أثر فيها، وكثرة الذين استفادوا منه، وتميز شخصيته في عصره وما بعد عصره، في علوم جمعت

بين العقل والنقل، مثل علم الكلام، وأصول الفقه، والفقه، والخلاف.

وإذا كان أبو الطيب المتنبي قد قيل عنه: رجل ملأ الدنيا وشغل الناس، فكذلك إمام الحرمين، بيد أن المتنبي شغلهم في ميدان الشعر والأدب، وإمام الحرمين شغلهم في ميدان العلم والفكر.

ولقد أحال محقق (سير أعلام النبلاء) للذهبي في هامش ترجمة إمام الحرمين على أكثر من ثلاثين مرجعاً، تحدثت عن الرجل. منها المسهب، ومنها المقتصد، ومنها المقتصر. ولكنني في هذه العجالة سأكتفي بالتركيز على ترجمتين، أعتقد أنهما متميزتان لهذا الإمام، وإنما اخترتهما لتباينهما في الاتجاه والموقف من هذا الإمام الكبير.

أما الأولى: فهي ترجمة (مؤرخ الإسلام) الحافظ شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) صاحب التصانيف والموسوعات في علم الرجال والتاريخ. وذلك في كتابه (سير أعلام النبلاء)^(١).

والثانية: ترجمة العلامة المتكلم الفقيه الشافعي تاج الدين السبكي (ت ٧٧١ هـ) الذي علق بعنف على ترجمة الذهبي. وذلك في كتابه (طبقات الشافعية الكبرى)^(٢).

وسأقارن بين الترجمتين بموضوعية وإنصاف ما استطعت، سائلاً الله تعالى أن يوفقنا لخدمة ديننا، والرقى بإمتنا، والوفاء بحق علمائنا وأعلامنا، وأن يغفر لنا زللنا، ويرزقنا الإخلاص في قولنا وعملنا، وأن يتقبلنا ويقبل منا. إنه سميع مجيب.

الفقير إلى عفو ربه..

يوسف القرضاوي

الدوحة في ذي الحجة ١٤١٩ هـ

أبريل ١٩٩٩ م

(١) تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، ونشر مؤسسة الرسالة بيروت.

(٢) تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو، ومحمود محمد الطناحي ونشر عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

ترجمة إمام الحرمين بين الحافظين الذهبي والسبكي

ترجم كل من الإمامين: شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ) وتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ) لإمام الحرمين.

الأول في كتابه الكبير (سير أعلام النبلاء) في الجزء الثامن عشر منه.
والثاني في (طبقات الشافعية الكبرى) في الجزء الخامس منه.

كلاهما أثنى على الإمام بما هو أهله، ولكن غلب على ترجمة السبكي المدح والثناء، وغلب على ترجمة الذهبي النقد البناء. وهذا ما جعل السبكي يشتبك في معركة جدلية مع الذهبي، ويكتب فصلا ضافيا تحت عنوان (ذكر ما وقع من التخبيط في كلام شيخنا الذهبي، والتحامل على هذا الإمام العظيم، في أمر هذا الإمام الذي هو من أساطين هذه الملة المحمدية، نضرها الله) (١).

وسر هذا الاختلاف ما بين الذهبي والسبكي: أن لكل منهما زاوية ينظر منها غير زاوية الآخر. لأن لكتاب كل منهما هدفا غير هدف الآخر.

السبكي يترجم في كتابه لأعلام الشافعية، مبينا فضائلهم، مشيدا بمحاسنهم، غير معني بما لهم من هفوات أو هنات، إلا من باب الدفاع عنهم، والرد على خصومهم في غالب الأمر.

والذهبي في كتابه يترجم لأعلام الأمة، بمختلف مذاهبها، بل بمختلف فرقها، في شتى العلوم والتخصصات، دينية وغير دينية، فترجم للمحدثين والفقهاء والمتكلمين والمفسرين والمتصوفة، والزهاد ولالأدباء والشعراء والفلاسفة والأطباء والنحويين واللغويين والخلفاء، والأمراء والولاة والوزراء، وأهل الغناء والموسيقى، وغيرهم من الفئات.

وهو يذكر للشخص ماله وما عليه، ويغلب عليه - فيما رأيت - الإنصاف، حتى حين يترجم للمعتزلة وغيرهم من الطوائف الذين يراهم مبتدعة في الدين. كما يهتم في ترجمته بالجوانب التي تميز شخصية المترجم، وتبين ملامحه.

(١) أنظر: طبقات الشافعية الكبرى بتحقيق د. محمود محمد الناحي، ود. عبدالفتاح محمد الحلو: ٥ (١٨٧).

ترجمة الذهبي لإمام الحرمين

على ضوء هذا كانت ترجمة الذهبي لإمام الحرمين، بدأها بقوله: الإمام الكبير، شيخ الشافعية، إمام الحرمين، أبو المعالي، ضياء الدين صاحب التصانيف.

و نقل عن السمعاني قوله: كان أبو المعالي إمام الأئمة على الإطلاق، مجمعا على إمامته شرقا وغربا، لم تر العيون مثله.. إلى أن قال: درّس بنظامية نيسابور، واستقام الأمر، وبقي على ذلك ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع، مسلّما له المحراب والمنبر والخطبة والتدريس، ومجلس الوعظ يوم الجمعة، وظهرت تصانيفه، وحضر درسه الأكابر، والجمع العظيم من الطلبة، كان يقعد بين يديه نحو من ثلاثمائة، وتفقه به أئمة.

وذكر الذهبي نشأة إمام الحرمين وتكوينه العلمي وشيوخه، في شتى علوم الإسلام والعربية.

كما ذكر شهادة كبار العلماء له، مثل قول أبي إسحاق الشيرازي: تمتعوا من هذا الإمام، فإنه نزهة هذا الزمان!

وذكر تصانيفه في الفقه والأصول والكلام والخلاف.

قال: وكان إذا أخذ في علم الصوفية، وشرح الأحوال أبكى الحاضرين.

وكان يذكر في اليوم دروسا، الدرس في عدة أوراق، لا يتلعثم في كلمة منها.

ثم قال: وصفه بهذا وأضعافه عبد الغافر بن إسماعيل (الفارسي)

ثم نقل ما ذكره أبو الحسن الباخري صاحب (دمية القصر) في حقه: الفقه فقه الشافعي، والأدب أدب الأصمعي، وفي الوعظ الحسن: الحسن البصري، وكيف ما هو فهو إمام كل إمام، والمستعلي بهمته على كل هام، والفائز بالظفر على إرغام كل ضرغام. إن تصدر للفقه، فالمرزني من مرنته، وإذا تكلم (من علم الكلام) فالأشعري شعرة من وفرته^(١). اهـ.

(١) أنظر: أعلام النبلاء: ٤٦٨/١٨-٤٧٧.

ولكن في تضاعيف هذه الترجمة للإمام الجويني ذكر الذهبي بعض ما نقله الحفاظ
والمؤرخون عنه من مواقف وكلمات، لم تعجب السبكي، فشن الغارة من أجلها على شيخه
الذهبي، لأنها تعبر عن تغير رأيه في التأويل أو في علم الكلام، أو موقفه من علم الحديث،
ونحو ذلك، وستعرض لها بعد

ترجمة السبكي لإمام الحرمين

أما السبكي فقد ترجم لإمام الحرمين ترجمة مطولة استغرقت نحو ثمان وخمسين (٥٨) صفحة (من ١٦٥ إلى ٢٢٢) من الجزء الخامس من (طبقات الشافعية الكبرى).

بدأ ترجمته بقوله: هو الإمام شيخ الإسلام البحر الحبر، المدقق المحقق، النظار الأصولي المتكلم، البليغ الفصيح الأديب، العلم المفرد، زينة المحققين، إمام الأئمة على الإطلاق، عَجْمًا و عُربًا، وصاحب الشهرة التي سارت السراة والحدأة بها شرقا وغربا. واستمر في هذه المدائح إلى أن استشهد بقول النابغة:

وما أرى أحدا في الناس يشبهه وما أحاشي من الأقوام من أحد

ثم ذكر فصلا في (حال ابتداء الإمام) تحدث فيه عن نشأته وصباه، وما ظهر عليه من مخايل النجابة، وأمارات الفلاح، حتى كان والده يعجب به ويسر، وقد أخذ الفقه عن والده.

قال السبكي: ولا يشك ذو خبرة أنه كان أعلم أهل الأرض بالكلام والأصول والفقه، وأكثرهم تحقيقا، بل الكل من بحره يغترفون، وأن الوجود ما أخرج بعده له نظيرا. ونقل عن عبد الغافر الفارسي: أنه كان يصل الليل بالنهار في التحصيل، ويكر كل يوم - قبل الاشتغال بدرس نفسه - إلى مسجد أبي عبدالله الخبازي يقرأ عليه القرآن، ويقتبس من كل نوع من العلوم ما يمكنه، مع مواظبته على التدريس، وينفق ما ورثه وما كان يدخل له على المتفقهة، ويجتهد في المناظرة ويواظب عليها، إلى أن ظهر التعصب بين الفريقين، واضطربت الأحوال والأمور.

وهناك اضطر إلى السفر، والخروج من البلد، فذهب مع المشايخ إلى بغداد، يلتقي بالأكابر من العلماء ويدارسهم وينظرهم، حتى طار ذكره في الأقطار.

ثم ذهب إلى الأرض المقدسة، وجاور بمكة أربع سنوات، وبهذا لقب (إمام الحرمين) ثم عاد إلى نيسابور بعد ولاية السلطان (أب أرسلان)، ووزارة (نظام الملك) له. وقد استقرت أمور الفريقين، وانقطع التعصب. فبنييت له (المدرسة النظامية) بنيسابور، وأقعد للتدريس فيها وبقي على ذلك قريبا من ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع.

ثم ذكر السبكي فصلاً آخر في (ذكر شيء من ثناء أهل عصره عليه) مثل الإمام أبي اسحاق الشيرازي، وشيخ الإسلام أبي عثمان الصابوني، والحافظ أبي محمد الجرجاني، وقاضي القضاة أبي سعيد الطبري، والفقيه الإمام غانم الموشيلي.

قال أبو إسحاق: تمتعوا بهذا الإمام فإنه نزهة هذا الزمان.

وقال له مرة: يا مفيد أهل الشرق والغرب، لقد استفاد من علمك الأولون والآخرين.

وقال له أخرى: أنت اليوم إمام الأئمة.

وقال الصابوني، وقد سمع كلام إمام الحرمين في بعض المحافل: صرف الله المكاره عن هذا الإمام، فهو اليوم قرّة عين الإسلام، والذاب عنه بحسن الكلام.

وقال الجرجاني: هو إمام عصره، ونسيج وحده، ونادرة دهره، وعديم المثل في حفظه وبيانه ولسانه.

وقال أبو سعيد الطبري، وقد قيل له: إنه لقب (إمام الحرمين): بل هو إمام خراسان والعراق، لفضله وتقدمه في أنواع العلوم.

قال: ونقلت من خط ابن الصلاح: أنشد بعض من رأى إمام الحرمين:

لم تر عيني أحداً تحت أديم الفلك

مثل إمام الحرمين النذب عبد الملك

قال: وروى ابن السمعاني: أن إمام الحرمين ناظر فيلسوفاً في مسألة (خلق القرآن) فقذف بالحق على باطله، ودمغه دمغا، ودحض شبيهه دحضا، ووضح كلامه في المسألة حتى اعترف الموافق والمخالف له بالغلبة.

وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري: لو ادعى إمام الحرمين اليوم النبوة، لا ستغنى بكلامه هذا عن إظهار المعجزة!!

ثم ذكر فصلاً آخر في (ذكر كلام عبد الغافر الفارسي فيه) مع أن معظمه سبق ذكره، ولكنه أعاده قائلاً: ولا علينا أن نكرر بعض ما مضى ذكره.

وبعد ذلك أضاف فصلاً في (ذكر زيادات أخر في ترجمة إمام الحرمين جمعناها من متفرقات الكتب). وأهم ما ذكره هنا، ما نقله عن ابن السمعاني بسنده عن الإمام أنه قال: لقد قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها، وعلومهم

الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام عنه، كل ذلك في طلب الحق.

وسنذكر هذه المقولة كاملة في حديثنا عن مؤاخذات السبكي للذهبي.

ثم ذكر حكاية أخرى عن ابن السمعاني رواها بسنده عن الحافظ بن طاهر، بنص رجوع إمام الحرمين عن علم الكلام، ثم قال: يشبه أن تكون هذه الحكاية مكذوبة وسنعرض لذلك فيما بعد.

ثم جاء بعد ذلك فصل الاشتباك مع الذهبي.

ثم ذكر بعد ذلك مناظرات لإمام الحرمين، وفوائد ومسائل من علمه، بلغت نحو ثلاث عشرة صفحة.

مؤاخذات السبكي على الذهبي

توقف السبكي عند خمسة مقاطع في ترجمة الذهبي لإمام الحرمين، هي:

- ١ - كلامه حول علم الله تعالى بالجزئيات.
 - ٢ - سؤال الهمذاني، وجواب الإمام.
 - ٣ - رجوعه عن تأويل الصفات، بل عن علم الكلام عامة.
 - ٤ - مدى درايته بعلم الحديث.
 - ٥ - موقف تلامذته بعد موته.
- وسنلخص كلا منها بحديث مناسب.

١- حول علم الله تعالى بالجزئيات

قال الذهبي في هذه القضية:

قال المازري في (شرح البرهان) في قوله - أي قول إمام الحرمين -: إن الله يعلم الكليات لا الجزئيات: (وددت لو محوتها بدمي!)^(١).

وذلك لأنها تنافي ما اتفق عليه المسلمون أن الله يعلم الكليات والجزئيات جميعاً، كما هو صريح آيات القرآن الوفيرة، التي لا تخفى على مسلم، ولهذا كفر علماء المسلمين - منذ عهد الغزالي - الفلاسفة بثلاثة أشياء أساسية، منها: إنكار العلم الإلهي بالجزئيات.

قال السبكي معلقاً على الذهبي: ومن قبيح كلامه، قال: وقال المازري... إلى قوله: وددت لو محوتها بدمي. ونقل كلاماً عن الذهبي لم يقله. هذا نصه. قلت (القائل الذهبي): (هذه لفظة ملعونة، قال ابن دحية: هي كلمة مكذبة للكتاب والسنة يكفر بها، هجره عليها جماعة. وحلف القشيري لا يكلمه بسببها مدة، فجاور وتاب). انتهى^(٢).

(١) سير الأعلام (٤٧٢/١٨).

(٢) الطبقات الكبرى: (١٨٨/٥).

قال السبكي:

ما أقبحه فصلاً مشتملاً على الكذب الصراح! وقلة الحق، مستحلاً على قائله بالجهل بالعلم والعلماء، وقد كان الذهبي لا يدري "شرح البرهان" ولا هذه الصناعة، ولكنه يسمع خرافات من طلبة الحنابلة، فيعتقدها حقاً، ويودعها تصانيفه.

أما قوله عن الإمام، قال: "إن الله يعلم الكليات لا الجزئيات" يقال له: ما أجراك على الله! متى قال الإمام هذا؟ ولا خلاف بين أئمتنا في تكفير من يعتقد هذه المقالة، وقد نص الإمام في كتبه الكلامية بأسرها على كفر من ينكر العلم بالجزئيات، وإنما وقع في "البرهان" في أصول الفقه شيء استطرده القلم إليه، فهم منه المازري، ثم أمر هذا، وذكر ما سنحكيه عنه، وسنجيب عن ذلك، ونعقد له فصلاً مستقلاً.

وأما قوله "هذه لفظة ملعونة" فنقول: لعن الله قائلها.

وأما قوله "قال ابن دحية" إلى آخر ما حكاه عنه.

فنقول: هل يحتاج مثل هذه المقالة إلى كلام ابن دحية؟ ولو قرأ الرجل شيئاً من علم الكلام لما احتاج إلى ذلك، فلا خلاف بين المسلمين في تكفير منكري العلم بالجزئيات، وهي إحدى المسائل التي كفرت بها الفلاسفة.

وأما قوله: "وحلف القشيري لا يكلمه بسببها مدة" فمن نقل له ذلك؟ وفي أي كتاب رآه؟ وأقسم بالله يميناً بارة: إن هذه مخلقة على القشيري، وقد كان القشيري من أكثر الخلق تعظيماً للإمام، وقدمنا عنه قوله في حقه: لو ادعى النبوة لأغناه كلامه عن إظهار المعجزة!.

وابن دحية لا تقبل روايته؛ فإنه متهم بالوضع على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما ظنك بالوضع على غيره؟ والذهبي نفسه معترف بأنه ضعيف، وقد بالغ في ترجمته، في الإزراء عليه، وتقرير أنه كذاب، ونقل تضعيفه عن الحافظ أيضاً، وعن ابن نقطة، وغير واحد. وأخبر الناس به الحافظ ابن النجار، اجتمع به وجالسه، وقال في ترجمته: رأيت الناس مجمعين على كذبه وضعفه، قال: وكانت أمارات ذلك لائحة عليه. وأطال في ذلك.

وبالجملة لا أعرف محدثاً إلا وقد ضعف ابن دحية، وكذبه، لا الذهبي، ولا غيره، وكلهم يصفه بالوقعية في الأئمة، والاختلاق عليهم، وكفى بذلك.

وأما قوله " ونُفي بسببها مدة مجاوراً وتاب " فمن البهت، لم ينف الإمام أحد، وإنما هو خرج ومعه القشيري وخلق، في واقعة الكندري التي حكيتها في ترجمة الأشعري، وفي ترجمة أبي سهل بن الموفق، وهي واقعة مشهورة خرج بسببها الإمام والقشيري، والحافظ البيهقي وخلق، كان سببها: أن الكندري أمر بلعن الأشعري على المنابر، ليس غير ذلك. انتهى.

وقد قرأنا ما كتبه الذهبي في (النبلاء) فلم نجد فيه هذه العبارات. لم يقل (هذه لفظة ملعونة) ولم ينقل شيئاً عن ابن دحية في ذلك، كل ما قاله: (هذه هفوة اعتزال. هجر أبو المعالي بسببها. وحلف أبو القاسم القشيري لا يكلمه، ونفي بسببها، فجاور وتعبد، وتاب -ولله الحمد- منها، كما أنه في الآخر رجح مذهب السلف وأقره)^(١). انتهى.

فلا أدري هل هناك نسخة أخرى نقل منها السبكي؟ يحتمل. ويكون ما في النسخة المطبوعة المحققة هو آخر ما صاغه الذهبي في القضية، إن لم يكن ذلك الكلام مدسوساً عليه، ففرق بين عبارة (هذه هفوة اعتزال) وعبارة (هذه لفظة ملعونة) والنقل عن ابن دحية أن قائلها يكفر بها.

وأنا مع السبكي في أن إمام الحرمين لم ينف من أجل ذلك، وإنما خرج ومن معه، من أجل الفتنة المذكورة.

ونلاحظ أن الذهبي هنا معتمد على المازري، فالذهبي ليس من علماء الكلام، فهو لا يحسن هذا العلم ولا يواليه، فاعتمد على متكلم إمام، وهو في الوقت ذاته أشعري، بل أشعري متعصب، كما يقول السبكي نفسه، وهو المازري.

ثم هو حاول أن يخفف من صدمة هذا القول، فذكر احتمالاً آخر فيه حين قال: وقيل: لم يقل بهذه المسألة تصرّيحاً، بل ألزم بها. لأنه قال بمسألة الاسترسال فيما ليس بمتناه من نعيم أهل الجنة. فالله أعلم.

ومن المعلوم: أن القول الصحيح أن العالم لا يؤخذ بلازم مذهبه، فلازم المذهب ليس بمذهب، وخصوصاً إذا وجد ما يعارضه من مسلمات المذهب.

ثم ذكر في النهاية: أنه ندم على هذه الكلمة وتاب -لله الحمد- منها، بل تاب من علم

(١) أعلام النبلاء: (٤٧٢/١٨).

الكلام كله، كما سنذكر بعد^(١).

دفاع السبكي عن الإمام:

قال السبكي: (ثم اعلم أن لهذا الإمام من الحقوق في الإسلام، والمناضلة في الكلام عن الدين الحنيفي ما لا يخفى على ذي تحصيل، وقد فهم عنه المازري إنكار العلم بالجزئيات، وأفرط في التغليظ عليه، وأشبع القول في تقرير إحاطة العلم القديم بالجزئيات، ولا حاجة به إليه، فإن أحدا لم ينازعه فيه، وإنما هو تصور أن الإمام ينازعه فيه. ومعاذ الله أن يكون ذلك.

ولقد سمعت الشيخ الإمام (يعني والده) رحمه الله غير مرة يقول: لم يفهم المازري كلام الإمام، ولم أسمع منه زيادة على هذا، وقلت أنا له رحمه الله إذ ذاك: لو كان الإمام على هذه العقيدة لم يحتج إلى أن يداب نفسه في " تصنيف النهاية " في الفقه، وفيه جزئيات لا تنحصر، (والعلم) غير متعلق على هذا التقدير عنده بها.

وقلت له أيضاً: هذا كتاب " الشامل " للإمام في مجلدات عدة في علم الكلام، والمسألة المذكورة حقها أن تقرر فيه، لا في " البرهان "، فلم لا يكشف عن عقيدته فيه؟ فأعجبه ذلك. وأقول الآن، قبل الخوض في كلام الإمام المازري: لقد فحصت عن كلمات هذا الإمام في كتبه الكلامية، فوجدت إحاطة علم الله تعالى عنده بالجزئيات أمراً مفروغاً منه، وأصلاً مقررّاً يكفر من خالفه فيه. أهـ. وذكر مواضع من كلامه تدل على ذلك من كتابيه (الشامل) و(الإرشاد).

وكذلك في " البرهان " في " باب النسخ " صرح بأن الله تعالى يعلم على سبيل التفصيل كل شيء.

إذا عرفت ذلك، فأنا على قطع بأنه معترف بإحاطة العلم بالجزئيات.

فإن قلت: وما بيان هذا الكلام الواقع في " البرهان "؟

قلت: "العالم من يدعو الواضح واضحاً، والمشكل مشكلاً، وهو كلام مشكل، بحيث أبهم أمره على المازري، مع فرط ذكائه وتضلعه بعلوم الشريعة، وأنا أحكيه ثم أقرره، وأبين لك أن القوم لم يفهموا إيراد الإمام، وأن كلامه المشار إليه مبني على إحاطة العلم

(١) نفسه.

القديم بالجزئيات، فكيف يؤخذ منه خلافة؟

قال السبكي:

(والذي أراه لنفسه ولن أحبه الاقتصار على اعتقاد أن علم الله تعالى محيط بالكليات والجزئيات، جليلها وحقيرها، وتكفير من يخالف في واحد من الفصلين، واعتقاد أن هذا الإمام بريء من المخالفة في واحد منهما، بدليل تصريحه في كتبه الكلامية بذلك، وأن واحداً من الأشاعرة لم ينقل هذا عنه، مع تتبعهم لكلامه، ومع أن تلامذته وتصانيفه ملأت الدنيا، ولم يعرف أن أحداً عزا ذلك إليه، وهذا برهان قاطع على كذب من تفرد بنقل ذلك عنه؛ فإنه لو كان صحيحاً لتوفرت الدواعي على نقله، ثم إذا عرض هذا الكلام، نقول: هذا مشكل نضرب عنه صفحاً، مع اعتقاد أن ما فهم منه من أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات ليس بصحيح)^(١).

وأعتقد أن هذا الكلام يكفي في الدفاع عن إمام الحرمين، وإن كان السبكي قد استرسل وأفاض في الدفاع عنه - على طريقة المتكلمين - بما لا حاجة لنا إليه.

٢ - سؤال الهمذاني وجواب الإمام

ومن أبرز ما اعترض عليه السبكي هنا ما ذكره الذهبي وكرره مرتين في ترجمته من سؤال المحدث أبي جعفر الهمذاني لإمام الحرمين، وتحيره في الإجابة عنه!

نقل ذلك الذهبي عن الحافظ محمد بن طاهر قال: حضر المحدث أبو جعفر الهمذاني، مجلس وعظ أبي المعالي، فقال: كان الله ولا عرش، وهو الآن على ما كان عليه، فقال أبو جعفر: أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي نجدها: ما قال عارف قط: يا أله! إلا وجد ضرورة تطلب العلو، لا يلتفت يمناً ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا؟ أو قال: فهل عندك دواء لدفع هذه الضرورة التي نجدها؟ فقال: يا حبيبي ما ثم إلا الحيرة! ولطم على رأسه، ونزل. وبقي وقت عجيب.. وقال فيما بعد: حيرني الهمذاني^(٢)!

(١) الطبقات الكبرى: ٥: ١٩٢-١٩٦.

(٢) سير الأعلام: ٤٧٤/١٨، ٤٧٥.

وقد أعاد الذهبي هذه القصة بإسناد آخر وبصيغة مقاربة، قال: أخبرنا يحيى بن أبي منصور الفقيه في كتابه، عن عبد القادر الحافظ، أخبرنا أبو العلاء الهمداني، أخبرني أبو جعفر الحافظ، سمعت أبا المعالي، وسئل عن قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ طه: ٥ فقال: كان الله ولا عرش. وجعل يتخبط، فقلت: هل عندك للضرورات من حيلة؟ فقال: ما معنى هذه الإشارة؟ قلت: ما قال عارف قط: يا رباه! إلا قبل أن يتحرك لسانه، قام من باطنه قصد لا يلتفت يمنة ولا يسرة، يقصد فوق، فهل لهذا القصد الضروري عندك من حيلة؟ فتنبئنا نتخلص من الفوق والتحت؟ وبكيت وبكى الخلق، فضرب بكمه على السرير، وصاح بالحيرة، ومزق ما كان عليه، وصارت قِيامة في المسجد، ونزل يقول: يا حبيبي! الحيرة الحيرة، والدهشة الدهشة (١).

قال السبكي:

قلت: قد تكلف لهذه الحكاية وأسندها بإجازة على إجازة، مع ما في إسنادها ممن لا يخفى محاطه على الأشعري، وعدم معرفته بعلم الكلام.

ثم أقول: يا لله ويا للمسلمين! أيقال عن الإمام إنه يتخبط عند سؤال سألته إياه هذا المحدث، وهو أستاذ المناظرين، وعلم المتكلمين؟ أو كان الإمام عاجزاً عن أن يقول له: كذبت يا ملعون، فإن العارف لا يحدث نفسه بفوقية الجسمية، ولا يحدد ذلك إلا جاهل يعتقد الجهة!

بل نقول: لا يقول عارف: يا رباه، إلا وقد غابت عنه الجهات، ولو كانت جهة فوق مطلوبة لما منع المصلي من النظر إليها، وشدد عليه في الوعيد عليها.

وأما قوله "صاح بالحيرة" وكان يقول: "حيرني الهمداني" فكذب ممن لا يستحي، وليت شعري! أي شبهة أوردها، وأي دليل اعترضه حتى يقول: حيرني الهمداني؟

ثم أقول: إن كان الإمام متحيراً لا يدري ما يعتقد، فواهاً على أئمة المسلمين من سنة ثمان وسبعين وأربعمائة إلى اليوم؛ فإن الأرض لم تخرج من لدن عهده أعرف منه بالله، ولا أعرف منه! فيالله ما ذا يكون حال الذهبي وأمثاله إذا كان مثل الإمام متحيراً؟ إن هذا لخزي عظيم، ثم ليت شعري! من أبو جعفر الهمداني في أئمة النظر والكلام؟ ومن هو من ذوي التحقيق من علماء المسلمين؟

(١) المصدر السابق: ٤٧٧/١٨.

ثم أعاد الذهبي الحكاية عن محمد بن طاهر، عن أبي جعفر، وكلاهما لا يقبل نقله، وزاد فيها أن الإمام صار يقول: يا حبيبى ما ثم إلا الحيرة، فإننا لله وإنا إليه راجعون، لقد ابتلي المسلمون من هؤلاء الجهلة بمصيبة لا عزاء بها (١). انتهى.

وأقول: إن الذهبي رجل مؤرخ وهو يعتمد -كسائر الحفاظ والمؤرخين المسلمين - على الرواية بالأسانيد، فهو لا يلقي الكلام على عواهنه، وإنما يسنده إلى أهله ممن عاصر أو شاهد أو سمع.

وظني أن الحكاية لا بد أن يكون لها أصل، ولكن ربما وقعت المبالغة في وصف التفاصيل.

إذ يصعب على المرء أن يصدق أن مثل إمام الحرمين النظار المتكلم المناظر البليغ المتمكن، الذي لم يكن يتلثم في درس أو مناظرة: يتخبط أمام سؤال من معارض، أو يلطم على رأسه، أو يصيح بالحيرة!

وقد كان يمكن أن يقول للسائل: أنا أنازع فيما تقول، إن ما تدعوه بأنه ضرورة، ليس ضرورة، وإنما هو عادة، يتلقنها الأبناء عن الآباء، والخلف عن السلف، وربما توجد لهم لا تفعل ذلك.

وقد يمكن أن يقول: إن التوجه إلى السماء أو إلى العلو، لا يعني أن الله في السماء بمعنى أنه محصور فيها، ولكن الخالق الأعظم للكون، لا يمكن أن يوصف إلا بأنه الأعلى، وأنه فوق الكون، وأن الكون في جهة السفلى والتحت. وهذا ما نقل عن والده الإمام أبي محمد الجويني في رسالة (إثبات الاستواء والفوقية) المنشورة في (مجموعة الرسائل المنيرية) (ج ١: ١٧٤ - ١٨٧) وفيها يثبت لله تعالى الاستواء والفوقية، كما يليق بكماله، وكما ينبغي لجلال وجهه، وعظيم سلطانه. وهو ما اقتبس منه من بعده، ووضحه العلامة الواسطي الشافعي الصوفي الذي كان يسميه ابن تيمية (جنيد زمانه) وكان معاصراً له (ت ٧١١هـ) وذلك في رسالة (النصيحة) ورضيه السلفيون، ونقل العلامة السفاريني عنه ذلك في شرح عقيدته، والسيد رشيد رضا في تفسير المنار.

على أن الرجل -إمام الحرمين- قد ترقى عن ذلك كله، وارتضى مذهب السلف منهاجاً له، كما يتجلى ذلك في الفقرة التالية، ولله الفضل والمنة.

٣ - رجوعه عن التأويل وعلم الكلام

لعل أظهر ما اشتهر به إمام الحرمين عند الناس هو: علم الكلام، فهو أبرز أشعري بعد الأشعري، بل هو الذي وصف بأنه (إذا تكلم فالأشعري شعرة من وفرته!) وهو المؤسس الثاني للمذهب الأشعري.

ومن هنا كان أول ما نشر من كتبه: الكتب الكلامية، مثل (الشامل) و(الإرشاد) و(النظامية) و(اللمع) ..

وتأخر نشر كتابه (البرهان) في أصول الفقه و(الغياثي) في السياسة الشرعية عنها، أما كتابه الذي توفر عليه في أواخر سني عمره، وهو (نهاية المطلب في دراية المذهب) فلم ير النور بعد، ويوشك أن يكون، بفضل الله تعالى، ثم بجهد أخينا الدكتور عبد العظيم الديب، شكر الله سعيه، وبارك جهده.

كان إمام الحرمين أشعرياً قحاً في أول أمره، محامياً عن الأشعرية، كما عرفت عند الناس، لا كما جاء عن الأشعري في عدد من كتبه، ولا سيما (الإبانة في أصول الديانة) التي حققتها الدكتورة فوقيه محمود و(رسالة أهل الثغر) التي حققها أخونا الدكتور محمد الجليند.

وقد ذكر الإمام الذهبي موقفاً لإمام الحرمين في الدفاع عن موقف الأشعريه في قضية (أفعال العباد). ومن المعلوم للدارسين أن موقف الأشعري في ذلك من أضعف المواقف، حتى ضرب به المثل في الخفاء، فقليل: أخفى من كسب الأشعري! وقيل: ثلاثة من مجالات الكلام: طفرة النظام، وكسب الأشعري، وأحوال أبي هاشم.

والعجيب أن السبكي لم يعقب على هذا الموقف، مع أنه لم يدع شيئاً من هذا اللون مما ذكره الذهبي إلا تعقبه بعنف، بل بتجريح!

والحق أن من الفضائل التي تميز بها إمام الحرمين، وتبدو لكل من درس حياته وتراثه بلا تعصب له ولا عليه: الإخلاص في طلب الحقيقة، عن طريق العقل الناقد، والشرع الضابط، فإذا كشفت له الحقيقة قناعها، ومدت له شعاعها، بادر إلى الإيمان بها واعتناقها، والإعلان عنها، بشجاعة لا نظير لها، وإن كانت مخالفة لما عليه الجمهور، أو ما عليه المذهب، وما مضى عليه دهرًا من حياته، وقضى سنين عدداً وهو يدرسه ويصنّف فيه، ويذود عنه، ويحث على اتباعه.

وهذا واضح في مذهبه (العقدي) أكثر منه في مذهبه الفقهي. فمن المعروف والمشهور: أن إمام الحرمين كان من كبار متكلمي الأشاعرة، المؤولين لآيات الصفات وأحاديثها، المدافعين عن التأويل. وقد برز في (علم الكلام) واشتهر به، وصنف فيه التصانيف التي سارت بذكرها الركبان، مثل (الشامل) و(الإرشاد) و(اللمع) و(النظامية) وغيرها، وأخذ عنه هذا العلم كثيرون من تلاميذه النوابغ. وكان يتكلف في تأويله والدفاع عن مذهبه الأشعري إلى حد الاعتساف أحياناً، الذي لا يرضاه المنصفون. وهذا شأن البشر.

وقد ذكر مؤرخ الإسلام الحافظ الذهبي في (سير الأعلام) ما جرى بينه وبين أبي القاسم بن برهان من مناظرة في (أفعال العباد). وهو ما نقله عن العلامة الحنبلي ابن عقيل في (فنونه) قال: قال عميد الملوك: قدم أبو المعالي، فكلّم أبا القاسم بن برهان في العباد: هل لهم أفعال؟ فقال أبو المعالي: إن وجدت آية نفتضي ذاً، فالحجة لك. فتلا: ﴿ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون﴾ المؤمنون: ٦٣، ومدّ بها صوته، وكرر: ﴿هم لها عاملون﴾ وقوله تعالى: ﴿لو استطعنا لخرجنا معكم، يهلكون أنفسهم، والله يعلم إنهم لكانبون﴾ التوبة: ٤٢، أي كانوا مستطيعين. فأخذ أبو المعالي يستروح إلى التأويل. فقال (أي ابن برهان): والله إنك بارد. تتأول صريح كلام الله، لتصحح بتأويلك كلام الأشعري!! وأكله ابن برهان (أي أعياه) بالحجة، فبهت (١).

هكذا كان أبو المعالي إمام الحرمين، دهرًا من حياته، ولا غرو أن اعتبره بعض الباحثين المؤسس الثاني للمذهب الأشعري، وكتب أستاذنا الشيخ علي جبر في كلية أصول الدين رسالة الأستاذية له عن (إمام الحرمين باني الأشعرية الحديثة) وإن لم نرها مطبوعة. ولكن الله شرح صدره للحق، فوجدناه في أواخر حياته قد غير نهجه، ورجع عن طريق التأويل - طريق الخلف - إلى طريق السلف في ترك الخوض، والانكفاف عن التأويل، ولم يستنكف عن إعلان ذلك بكل صراحة وجلاء. وهو ما ذكره في (الرسالة النظامية في الأركان الإسلامية) (٢).

(١) سير أعلام النبلاء ح ١٨/٤٦٩.

(٢) طبعت في القاهرة بتحقيق المحدث الفقيه الحنفي المعروف الشيخ محمد زاهد الكوثري. وقد طبعت تحت عنوان (العقيدة النظامية) ويبدو أن الذي طبع منها فقط هو جانب العقيدة، وهو ما وجد منها، إذ لم يعثر على باقيها إلى الآن.

قال إمام الحرمين:

اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق فحواها، وإجراؤها على موجب ما يبرزه أفهام أرباب اللسان فيها.

فرأى بعضهم تأويلها، والتزام ذلك في القرآن، وما يصح من السنن، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على موارد، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى. والذي نرتضيه رأياً، وندين الله به عقداً: اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع، وترك الابتداع. والدليل السمعي القاطع في ذلك: أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد درج صاحب الرسول صلى الله عليه وسلم على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام المستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغاً أو محتوماً؛ لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، فإذا تصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل؛ كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع، فحق على ذي الدين، أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب. وعند إمام القراء وسيدهم الوقف على قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ آل عمران: ٧ من العزائم، ثم الابتداء بقوله: ﴿والراسخون في العلم﴾، ومما استحسّن من إمام دار الهجرة مالك بن أنس أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة.

فليجرب آية الاستواء والمجيء^(١) وقوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾ ص: ٧٥، ﴿وببقى وجه ربك﴾ الرحمن: ٢٧، و﴿تجري بأعيننا﴾ القمر: ١٤، وما صح من أخبار الرسول كخبر النزول وغيره، على ما ذكرناه، فهذا بيان ما يجب لله.

ونقل الحافظ الذهبي عن الفقيه غانم الموشيلي قال: سمعت الإمام أبا المعالي يقول: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما اشتغلت بالكلام^(٢).

وقال الذهبي: قال الحافظ محمد بن طاهر: سمعت أبا الحسن القيرواني الأديب-وكان

(١) آية المجيء قوله تعالى: (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) الفجر: ٢٢.

(٢) العقيدة: النظامية ص ٢٣، ٢٤. وقد نقل هذا النص الذهبي في (الأعلام) ج ١٨/٤٧٣، ٤٧٤.

يختلف إلى درس الأستاذ أبي المعالي في الكلام- فقال: سمعت أبا المعالي اليوم يقول: يا أصحابنا: لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ، ما اشتغلت به (١).

وقد علق السبكي على هذا القول فقال: يشبه أن تكون هذه الحكاية مكذوبة على إمام الحرمين، وابن طاهر عنده تحامل على إمام الحرمين، والقيرواني المشار إليه: رجل مجهول.

ولكن يعكر على هذا ما نقله الموشيلي عنه، ولم يتعقبه السبكي، ثم الأقوال الأخرى لإمام الحرمين في رجوعه إلى طريق السلف: تؤكد صحة هذه الرواية. كما أن روايات الحفاظ لا تسقط بمثل التهم التي ذكرها السبكي، وأي تحامل على إمام الحرمين في هذه الرواية؟ بل فيها ما يرفع من قدره.

وحكى الفقيه أبو عبد الله الحسن بن العباس الرستمي قال: حكى لنا أبو الفتح الطبري الفقيه قال: دخلت على أبي المعالي في مرضه، فقال: اشهدوا علي أنني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السنة، وأني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور (٢).
وقد أقر السبكي هذه الرواية، ولم يعترض عليها.

قال الذهبي:

وقرأت بخط أبي جعفر (محمد بن أبي علي): سمعت أبا المعالي يقول: قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام عنه، كل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن فقد رجعت إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطيف بره، فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على كلمة الإخلاص: لا إله إلا الله، فالويسل لابن الجويني! (٣) يعني: نفسه.
يقصد بالذي نهى عنه أهل الإسلام: علم الكلام، فقد نهى عنه إمامه الشافعي، ونهى عنه مالك وأحمد، وغيرهما من الأئمة.

ويبدو أنه تأول كلام أهل الإسلام أنهم نهوا من يخاف عليه السباحة في هذا البحر

(١) أعلام النبلاء: ٤٧٤/١٨ والمنتظم: ١٩/٩، وطبقات السبكي: ١٨٦/٥.

(٢) أعلام النبلاء: ٤٧٤/١٨ وطبقات السبكي: ١٩١/٥.

(٣) الخبر في (المنتظم) لابن الجوزي: ١٩/٩، (طبقات الشافعية) للسبكي: ٥٨٥/٥.

الخضم، ويخشى عليه من الغرق، وهو يرى نفسه أقوى من ذلك.

كما قصد بتخليية أهل الإسلام وعلومهم الظاهرة: أنه دخل في العلوم العقلية والفلسفية، وتغلغل فيها، ولم يشغل بالعلوم النقلية من الحديث والآثار ونحوها، كما اشتغل بها غيره.

وهذا القول من هذا الإمام الكبير الذي أنفق عمره في هذا اللون من الثقافة العقلية التي امتزجت بفلسفة اليونان وجدلياتهم، التي لا تنفع غليلا، ولا تهدي سبيلا.. هذا القول يؤكد أن لا طريق أهدى ولا أجدى من طريقة القرآن في تأسيس العقيدة، وهي الأقرب إلى الفطرة، والألصق بالعقل والوجدان، وهو ما كان عليه الصحابة وتابعوهم بإحسان. وإنما يستفاد من (علم الكلام) في الدفاع عن العقيدة في مواجهة المخالفين من أصحاب الأديان والفلسفات الأخرى، والفرق المبتدعة.

وهو ما وضحه من بعد، تلميذه حجة الإسلام الغزالي، حين بين أن علم الكلام: علم مُحدث أريد به حراسة عقائد العوام من تشويش المبتدعة.

وقال في (الإحياء): اعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها، فالقرآن والأخبار (أي الأحاديث) مشتملة عليه. وما خرج عنهما، فهو إما مجادلة مذمومة، وهي من البدع وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات، تزدريها الطباع، وتمجها الأسماع، وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين، ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الأول، وكان الخوض فيه بالكلية من البدع، ولكن تغير الآن حكمه، إذ حدثت البدعة الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة، ونبتت جماعة لفقوا لها شبهها، ورتبوا فيها كلاماً مؤلفاً، فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذوناً فيه، بل صار من فروض الكفايات. وهو القدر الذي يقابل به المبتدع، إذا قصد الدعوة إلى البدعة، وذلك إلى حد محدود^(١).

فلا غرو أن يروى عن إمام الحرمين ما روي من البراءة من (علم الكلام) والعودة إلى طريقة القرآن.

وقد اجتهد العلامة تاج الدين السبكي في طبقاته الكبرى: أن ينحو بهذا الكلام الجلي الواضح من إمام الحرمين منحى آخر غير ما يتبادر منه، دفاعاً منه عن (علم الكلام)

(١) إحياء علوم الدين ج ١/ ٢٢، ٢٣ طبعة دار المعرفة - بيروت

الموروث، ووجه كلمات هذا الإمام العظيم الشجاع المخلص، إلى معان متكلفة لا ينشرح لها الصدر.

وتحامل السبكي على شيخه الإمام الذهبي تحاملا لا يقبل من مثله في مثله. فالواقع أنني ما رأيت مؤرخا منصفًا مثل الذهبي، حتى مع أعلام المعتزلة وأمثالهم.

على أن إمام الحرمين ليس هو وحده الذي انتهى إلى رفض التأويل، وترجيح مذهب السلف، وتفويض حقائق هذه الألفاظ ومعانيها إلى الله تعالى.

فقد رجع من قبله شيخه أبو الحسن الأشعري في كتابه (الإبانة) وفي (رسالته إلى أهل الثغر) وغيرهما. ورجع من بعده تلميذه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، وذلك في كتابه: (إلجام العوام عن علم الكلام).

ولكن موقف شيخه إمام الحرمين كان أصرح وأوضح، فإن الغزالي اعتبر علم الكلام شأن الخواص، وجمهرة العلماء من الفقهاء والمفسرين والمحدثين والمتكلمين، وغيرهم يعتبرون من العوام في هذا الأمر عند الغزالي.

أما الخواص، فقد يوجد في كل عصر منهم واحد، أو اثنان.

ورجع بعد ذلك: الفخر الرازي الذي كان من أكبر المحامين المدافعين عن التأويل، وصنف فيه أكثر من كتاب، مثل (تأسيس التقديس) وغيره. ثم قال في الطور الأخير من حياته العلمية:

(لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عيلا، ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن: اقرأ في الإثبات: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ طه: ٥ ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ فاطر: ١٠ وأقرأ في النفي: ﴿ليس كمثله شيء﴾ الشورى: ١٠ ومن جرب مثل تجربتي، عرف مثل معرفتي)؛ (١).

وجاء في (طبقات الشافعية) لابن قاضي شهبه: ٢/٨٢ ما نصه: قال ابن الصلاح: أخبرني القطب الطوغاني مرتين: أنه سمع فخر الدين الرازي يقول: ياليتني لم أشتغل بعلم الكلام، وبكى (٢).

(١) سير النبلاء: ٥٠٠/٢١.

(٢) ذكر ذلك الشيخ شعيب الأرناؤوط في مقدمته لكتاب (أقاويل الثقات) ص ٢٢ ط مؤسسة الرسالة.

قال الإمام الشوكاني في (إرشاد الفحول):

وهؤلاء الثلاثة، أعني: الجويني والغزالي والرازي، هم الذين وسعوا دائرة التأويل، وطولوا ذيوله، وقد رجعوا آخرها إلى مذهب السلف، كما عرفت، فله الحمد، كما هو أهله (١).

على أن إمام الحرمين لم يكتف بالرجوع إلى مذهب السلف نظرياً، بل حث الأئمة والمسؤولين عن قيادة الأمة - والمحافظة على الدين أول واجباتهم - أن يجعلوا مذهب السلف ونهجهم في تعلم التوحيد هو ما ينبغي أن يعلم للكافة.

أكد في (الغياثي): أن الذي يحرص الإمام عليه: جمع عامة الخلق على مذهب السلف السابقين، قبل أن نبغت الأهواء، وزاغت الآراء: وكانوا رضي الله عنهم ينهون عن التعرض للغوامض، والتعمق في المشكلات، والإمعان في ملابسة العضلات، والاعتناء بجمع الشبهات، وتكلف الأجوبة عما لم يقع من السؤالات، ويرون صرف العناية إلى الاستحاثات على البر والتقوى، وكف الأذى، والقيام بالطاعة حسب الاستطاعة، وما كانوا ينكفون - رضي الله عنهم - عما تعرض له المتأخرون عن عيٍّ وحَصَر، وتبلد في القرائح. هيهات!

فقد كانوا أذكي الخلائق أذهاناً، وأرجحهم بياناً، ولكنهم استيقنوا أن اقتحام الشبهات، داعية الغوايات، وسبب الضلالات، فكانوا يحاذرون في حق عامة المسلمين ما هم الآن به مبتلّون، وإليه مدفوعون، فإن أمكن حمل العوام على ذلك فهو الأسلم (٢). ونعم ما أوصى به هذا الإمام.

وكل شر في ابتداع من خلف

فكل خير في اتباع من سلف

٤ - إمام الحرمين وعلم الحديث

عرف إمام الحرمين بالتقدم والإمامة في عدد من العلوم الإسلامية: مثل أصول الدين،

(١) إرشاد الفحول ٤٩/٢ بتحقيق د. شعبان محمد اسماعيل.

(٢) أنظر: الغياثي: فقرة (٢٨٠) بتحقيق د/عبدالعظيم الديب.

وأصول الفقه، والفقه، والخلاف، ولكن لم يكن له قدم راسخة في الحديث وعلومه. وسبحان من وزع المواهب.

وقد عبر عن هذا الجانب مؤرخو الإمام والمعقبون عليه، بعبارات مختلفة، مغزاها كلها: أنه لم يكن من أهل هذا الشأن.

قال ذلك السمعاني في (أنسابه): كان قليل الرواية للحديث معرضاً عنه^(١).

وقال ياقوت في (معجم البلدان) نفس ما قاله السمعاني^(٢).

وقال الحافظ ابن حجر في (التلخيص) في تعليقه على ما قاله إمام الحرمين حول ثبوت الطمأنينة في الاعتدال: وهو من المواضع العجيبة التي تقضي على هذا الإمام بأنه كان قليل المراجعة لكتب الحديث المشهورة، فضلاً عن غيرها، فإن ذكر الطمأنينة في الجلوس ثابت في الصحيحين^(٣).

وقال نحوه من قبله ابن الصلاح في (الفتاوى الحديثية) وهو —كابن حجر— من الشافعية المروقيين.

ولعل أشد العبارات في ذلك هي عبارة الإمام الذهبي في (أعلام النبلاء)، حيث قال: "كان هذا الإمام، مع فرط ذكائه، وإمامته في الفروع وأصول المذهب، وقوة مناظرته: لا يدري الحديث، كما يليق به، لامتنا ولا إسناداً. ذكر في كتاب (البرهان) حديث معاذ في القياس، فقال: هذا مدون في الصحاح، متفق على صحته. قلت —والقائل الذهبي—: بل مداره على الحارث بن عمرو، وفيه جهالة، عن رجال من أهل حمص عن معاذ، فإسناده صالح^(٤). أ.هـ.

وقد أغضبت هذه العبارة أخانا الدكتور عبد العظيم الديب، محقق كتب الإمام —كما في مقدمة تحقيقه لـ (الدرة المضية) لإمام الحرمين—، كما أغضبت من قبله العلامة تاج الدين السبكي في طبقاته الكبرى.

والعبارة فيها شدة ولا ريب، ولكن لا إلى الحد الذي أغضب الشيخ السبكي والدكتور

(١) الأنساب: ٣/٢٨٦.

(٢) معجم البلدان: ٢/١٩٣.

(٣) تلخيص الحبير: ١/٢٥٦، ٢٥٧ بتعليق عبد الله هاشم اليماني.

(٤) أعلام النبلاء: ١٨/٤٧١، ٤٧٢.

الديب، فقد قيد الذهبي قوله بأنه " لا يدري الحديث كما يليق به " سواء كان هذا الضمير للحديث أم للإمام نفسه، أي لا يدريه على الوجه اللائق بهذا العلم أو بهذا الإمام. وهذا حق لا أحسب أن إمام الحرمين نفسه ينكره. وقوله عن حديث معاذ ما قال لا يتفق مع ما قرره أهل الحديث إلا بتأويل وتكلف. وقد رأيناه في كثير من الأحيان يستدل بأحاديث ضعيفة، بل شديدة الضعف، حتى في الأصول (١)، وأحاديث لا يعرفها المحدثون أنفسهم، وقد يعزو الحديث إلى غير من أخرج، أو إلى غير صحابه إلى آخره.

وفي رأيي: أن الرجل غني عن هذا كله، فهو - بلا نزاع - ليس من المدرسة الحديثية النقلية، بل هو من المدرسة التي تجمع بين العقل والنقل، وكلامه نفسه رضي الله عنه يدل على هذا بوضوح وصراحة. وقد رد هو والباقلاني من قبله والغزالي من بعده: حديث "لا زيدن على السبعين" في الاستغفار لابن أبي، وهو متفق عليه، لاعتقادهم أنه ينافي الفهم الصحيح لآية ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم﴾ (٢) التوبة: ٨٠، لنقرأ له هذه العبارة في (البرهان) يقول:

وهو يناقش تحمل الرواية وجهة تلقيها: " ولو عرض ما ذكرناه على جملة المحدثين لأبوه وهم عصبية لا مبالاة بهم في حقائق الأصول، وإذا نظر الناظر في تفاصيل هذه المسائل صادفها خارجة في الرد والقبول على ظهور الثقة وانخرامها، وهذا هو المعتمد الأصولي، فإذا صادفناه لزمناه، وتركنا وراءه المحدثين يتقطعون في وضع القاب، وترتيب أبواب " (٣).

فهذه نظرته إلى (المحدثين) عصبية لا مبالاة بهم في حقائق الأصول، وهو لا يعبا أن يتركهم وراءه يتقطعون في وضع القاب، وترتيب أبواب!

على أن هذا - عدم دراية الحديث كما يليق به - ليس خاصا بإمام الحرمين، بل هو عام في فحول المدرسة الأشعرية كلها.

(١) كاستدلاله بحديث (أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم) البرهان: فقرة (١٥٤٨) وقد ضعفه ابن حزم وابن عبد البر وغيرهما، وقال الألباني في سلسلة (الضعيفة) رقم (٥٨): موضوع. واستدلاله بحديث "اختلاف أمتي رحمة" الغياثي (٢٧٧) والحديث لم يعرف له سند. وقد افترض إمام الحرمين في (الغياثي) اندراس الشريعة، وانقراض حملتها تماماً، وبني على ذلك أحكاماً، وهو مخالف لأحاديث (بقاء الطائفة المنصورة) التي صحت واشتهرت واستفاضت عدد من الصحابة، وربما تواترت.

(٢) انظر: الحديث رقم (٤٦٧٢) من البخاري مع الفتح ج ٨/ص ٣٣٧، ٣٣٨.

(٣) البرهان: ج ١ فقرة ٥٩٣ وفقرة (٥٩٣).

فهكذا كان الأشعري والباقلاني من قبل، وكذلك كان الغزالي والرازي والأمدي وغيرهم من بعد.

وربما أغناه عن العناية بالحديث رجال نذروا أنفسهم لخدمته، وهياهم الله لذلك، وخصوصا من الشافعية، وكل ميسر لما خلق له.

وقد كان في عصر إمام الحرمين من هؤلاء أمثال الحافظ المتقن الكبير، أبي بكر البيهقي (ت ٤٥٨ هـ) صاحب (السنن الكبرى) و (معرفة السنن والآثار) و (جامع شعب الإيمان) وغيرها من الموسوعات، والذي قال فيه إمام الحرمين نفسه: (ما من شافعي إلا وللشافعي في عنقه منة، إلا البيهقي؛ فإنه له على الشافعي منة، لتصانيفه في نصرته لمذهبه وأقوابيله) (١).

٥- موقف تلامذة إمام الحرمين عند موته

والمقطع الخامس الذي اعترض عليه السبكي من ترجمة إمام الحرمين في سير أعلام الذهبي: هو ما علق به على موقف تلاميذه عند موته. وقد كانوا نحو أربعمائة طالب علم.

فقد ذكروا أنهم كسروا منبره (الذي كان يخطب عليه) كما كسروا محابرهم وأقلامهم! وأقاموا حولا، ووضعت المناديل عن الرؤوس عاما، بحيث ما اجترأ أحد على ستر رأسه، وكانت الطلبة يطوفون في البلد نائحين عليه، مبالغين في الصياح والجزع! قال الذهبي: قلت: هذا كان من زي الأعاجم، لامن فعل العلماء المتبعين (٢).

أغضب هذا التعليق التاج السبكي، وقال: قد حار هذا الرجل: ما الذي يؤذي هذا الإمام؟ وهذا لم يفعله الإمام، ولا أوصى به أن يعمل، حتى يكون غضا منه، وإنما حكاها الحاكون،

(١) الطبقات الكبرى للسبكي: ١٠/٤ في ترجمة البيهقي. ولقد وقع للبيهقي مع والد إمام الحرمين الشيخ محمد حادثة معروفة، حين شرع في تأليف كتاب، المحيط الذي عزم فيه ألا يتعبد بالمذهب، وإنما يعتمد على الأحاديث. وأصدر منه ثلاثة أجزاء أطلع عليها البيهقي. وكتب له رسالة يبين له فيها أوهامه وأغلاطه فيها استند إليه من حديث، فشكر له الشيخ وأعرض عن تكميل الكتاب وقد ذكر ذلك الأستاذ السيد أحمد صقر في مقدمته لكتاب البيهقي في (مناقب الشافعي). وكذلك د. أحمد بن عطية الغامدي في مقدمته لكتاب (البيهقي وموقفه من الإلهيات).

(٢) سير الأعلام: ٤٧٦/١٨.

إظهارا لعظمة الإمام عند أهل عصره، وأنه حصل لأهل العلم على كثرتهم - فقد كانوا نحو أربعمئة تلميذ - ما لم يتمالكوا معه الصبر، بل أداهم إلى هذا الفعل. ولا يخفى أنه لو لم تكن المصيبة عندهم باللغة أقصى الغايات، لما وقعوا في ذلك.

قال : وفي هذا أوضح دلالة لمن وفقه الله على حال هذا الإمام رضي الله عنه، وكيف كان شأنه فيما بين أهل العلم في ذلك العصر المشحون بالعلماء والزهاد^(١) أ.هـ.

ترى هل أخطأ الإمام الذهبي في تعقيبه على فعل هؤلاء الطلبة، وتجاوز حده؟ أو قال ما ينبغي أن يقوله العالم الناصح لله ورسوله وللمسلمين؟

الذي أراه أن الذهبي لم يحد عن الصواب فيما علق به، بل لو لم يفعل لكان ملوما في نظري، فإن القارئ العادي الذي يقرأ مثل هذه الأعمال من مثل تحطيم المنابر، وكسر الأقلام والمحابر، وغير ذلك من الصياح والنواح وإظهار الجزع، ومنع تغطية الرؤوس، ونحوها، ربما يظن أنها مشروعة، لأنها صادرة من طلاب العلم الشرعي، ومن تلاميذ أكبر إمام في وقته، وغالبهم من نوابغ عصرهم، فكانت كلمة الذهبي في موضعها حقا. ولا سيما أن هذا لم يكن عند وقوع المصيبة فقط، ونقول: إنها أثر الصدمة، بل استمر على ذلك هؤلاء، ومضوا معلنين الحداد، وكشف الرؤوس عاما كاملا.

والذهبي لم يلم إمام الحرمين، بل لام هؤلاء التلاميذ، وكان إنكاره هادئا متزنا. إذ قال: هذا من زي الأعاجم، لا من فعل العلماء المتبعين.

والغريب أن السبكي نقل الكلام بالمعنى فقال: وهذا من فعل الجاهلية، والذهبي لم يقل ذلك، مع أنه من فعل الجاهلية حقا. بل قال: هذا كان من زي الأعاجم!

كنت أود للعلامة السبكي أن يكون أكثر عدلا وإنصافا لشيخه الإمام الذهبي، وألا يدخل المعركة الخلافية مع الحنابلة، في موقفه هذا. ولكن هذا هو شأن البشر. فغفر الله للسبكي وللذهبي ولإمام الحرمين، ولنا معهم أجمعين.

(١) الطبقات: ١٨٤/٥.

خاتمة

بعد هذه الجولة التي جلناها مع الإمامين المؤرخين: الذهبي والسبكي رحمهما الله تعالى، في ترجمتهما لإمام الحرمين، ومحاولتنا أن نحكم بينهما بالعدل، وقد نبين لنا أن كليهما قد أعطى للرجل حقه، وإن اختلفت زاوية النظر لدى كل منهما، فالذهبي ركز على نهاياته، والسبكي ركز على أواسطه وبداياته، وإنما الأعمال بالخواتيم.

ويسرني أن أختتم هذا البحث باقتباس صفحات من تصديري لكتاب إمام الحرمين الشهير في الفقه، والذي أنفق فيه السنوات الأخيرة من عمره، وهو (نهاية المطلب في دراية المذهب) وقد قام على تحقيقه وخدمته أخي الأستاذ الدكتور عبد العظيم محمود الديب، الذي حقق عدة كتب لإمام الحرمين، انتفع الناس بها في مشرق ومغرب.

وحسبي أن أضع هنا هذه الفقرات من هذا التصدير كما هي:

عبقريّة متميزة:

كان إمام الحرمين عبقري زمانه - وما بعد زمانه - في العلوم التي تجمع بين العقل والنقل، وهي: علم الكلام، وأصول الفقه، والفقه، والخلاف.

وربما يظن كثير من الناس أن علم الفقه علم نقلي بحت، وهو كذلك عند الكثيرين، ولكنه - عند إمام الحرمين ومن جرى مجراه - له ارتباط وثيق بالعقل، في التأصيل والتدليل، والتقرير والتعليل، وربط المسائل بجذورها، ورد الفروع إلى أصولها، وقياس الأشباه بأشباهها، ومراعاة الجوامع والفوارق، ورعاية العلل والمقاصد.

الاستقلال في التفكير والاستقلال في التعبير:

تميز إمام الحرمين بالاستقلال في التفكير، والاستقلال في التعبير. فهو في أصول الدين أشعري، ولكنه قد يخالف الأشعري، برغم تعظيمه لقدره، وتقديره لفضله.

وهو في فروع الفقه شافعي، ولكنه قد يستقل عن الشافعي بمسائل، وينفرد بنظرات، وأفكار واجتهادات فقهية لم يسبق بها أحد.

وهو واضع للمسائل الأولى في مقاصد الشريعة، حيث أشار إليها في (البرهان) وتحدث عن المصالح الضرورية والحاجية والتكميلية.

ثم جاء تلميذه الغزالي وصاغها صياغة جديدة متكاملة، ووضع أسس البناء لهذه النظرية التي توسع فيها الشاطبي فيما بعد.

وعبارات إمام الحرمين في أكثر من كتاب له، بل في كل ما عرف من كتبه: تدل على أنه شخصية مستقلة الفكر، وإن انتسب إلى الأشعري اعتقاداً، وإلى الشافعي فقهاً، بل مع تعصبه للشافعي إلى الحد الذي جار على بعض المذاهب الأخرى، وبعض الأئمة مثل أبي حنيفة كما تجلّى ذلك في كتابه (مغيث الخلق في اختيار الأحق)، وفي حديثه - في بعض الأحيان عن الإمام مالك، واسترساله في المصلحة المرسلة.

استمع إليه، وهو يقول في (الغياثي): (ومعظم المتلقبين بالتصنيف في هذا الزمان السخيف، يكتفون بتبويب أبواب، وترتيب كتاب، متضمنة كلام من مضى، وعلوم من تصرم وانقضى) (١).

وفي موضع آخر يقول:

(ولو ذهبت أذكر المقالات وأستقصيها، وأنسبها إلى قائلها.. لخفت خصلتين: إحداهما: خصلة أحاذرها في مصنفاتي وأتقيها، وتعافها نفسي الأبية وتجتوبها، وهي سرد فصل منقول، عن كلام للمتقدمين مقول. وهذا عندي بمنزلة الاختزال والانتحال، والتشيع لعلوم الأوائل، والإغارة على مصنفات الأفاضل!) (٢).

فهو اذن يبحث عن الجديد، ويعاف تكرار القديم.

ثم يقول: وحق على كل من تتقاضاه قريحته تأليفاً، وجمعاً وترصيفاً: أن يجعل مضمون كتابه: أمراً لا يلقى في مجموع، وغرضاً لا يصادف في تصنيف) (٣).

وفي مكان آخر من الكتاب نفسه يقول:

(لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء؛ فإن معظم مضمون هذا الكتاب لا يلقى مدوناً في كتاب، ولا مضمناً لباب. ومتى انتهى مساق الكلام إلى أحكام نظمها أقوام، أحلتها أربابها، وعزيتها إلى كتابها. ولكني لا أبتدع، ولا أخترع شيئاً،

(١) الغياثي بتحقيق د. الدين : فقرة (٤٥).

(٢) المصدر السابق : فقرة (٢٤٢).

(٣) الغياثي : نفس الفقرة.

بل لاحظ وضع الشرع وأستثير معنى يناسب ما أراه وأتحرره. وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة، التي لا توجد فيها أجوبة العلماء (معدة) (١).

وهذا شائع في كتبه كلها، وهو يعتد بذلك ويباهي به إلى حد قد تصفه بالعجب أو الغرور، ولكنها - كما قال أخي عبد العظيم - الثقة الكاملة بالنفس، يقول في (البرهان) معقبا على ما عرض فيه لأنواع الجموع: (ونحن من هذا المنتهى نفرع ذروة في التحقيق لم يبلغ حضيضها، ونفترع معنى بkra، هو - على التحقيق - منشأ اختباط الناس في عماياتهم) (٢).

ولقد أقر الفقهاء والأصوليون والمتكلمون من بعده بأصالته وتقدمه واستقلاله في العلم والفكر، فهو نسيج وحده فيما يصنف ويكتب، غير مقلد لأحد قبله.

يقول التاج السبكي في (طبقاته) عن كتابه (البرهان): أعلم أن هذا الكتاب وضعه الإمام في أصول الفقه على أسلوب غريب، لم يقتد فيه بأحد، وأنا أسميه (لغز الأمة) لما فيه من مصاعب الأمور، وأنه لا يخلي مسألة عن إشكال، ولا يخرج إلا عن اختيار، يخترعه لنفسه، وتحقيقات يستبد بها، وهذا الكتاب من مفخرات الشافعية) (٣).

فانظر إلى هذا العبارات (لم يقتد فيه بأحد) وقوله: (عن اختيار يخترعه لنفسه، وتحقيقات يستبد بها) مما يدل على أن الرجل من المبدعين، وأصحاب العقول المبتكرة.

وفي موضع آخر يعلق السبكي على ما وصفه بتحامل الإمام المازري وغيره من علماء المالكية الذين شرحوا (البرهان) مبينا سبب هذا التحامل في رأيه، فقال:

إنهم يستصعبون مخالفة الإمام أبي الحسن الأشعري، ويرونها هجنة عظيمة، والإمام - إمام الحرمين - لا يتقيد بالأشعري ولا بالشافعي، لا سيما في (البرهان)، وإنما يتكلم حسب تأدية نظره واجتهاده، وربما خالف الأشعري، وأتى بعبارة عالية، على عادة فصاحته، فلا تتحمل المغاربة أن يقال مثلها في حق الأشعري.

قال السبكي: وقد حكينا كثيرا من ذلك في شرحنا على (مختصر ابن الحاجب) (٤).

(١) الغياثي: فقرة (٣٧٨).

(٢) انظر: البرهان: فقرة (٢٣٤) ج ٢٢٨/١.

(٣) الطبقات الكبرى: ١٩٢/٥.

(٤) الطبقات: ١٩٢/٥.

وقد استدلل الحافظ السيوطي (ت ٩١١هـ) في رسالته (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) بعبارة السبكي هذه: أن إمام الحرمين لا يتقيد بالأشعري ولا بالشافعي، وإنما يتكلم حسب ما يؤديه إليه نظره واجتهاده: أن هذا الإمام قد استقل بالاجتهاد، وتحرر من التقليد (١).

ونقل عن ابن المنير أنه قال في حق إمام الحرمين: له علو همة إلى مساواة المجتهدين. ووصفه الحافظ القزويني بأنه: المجتهد ابن المجتهد (٢).

ومما يؤكد ذلك: ما ذكره الدكتور الديب في تحقيقه للبرهان من جملة فهرس لها دلالتها وأهميتها في آخر الكتاب، ومنها ثلاثة فهرس ننبه عليها هنا:
١- فهرس المسائل التي خالف فيها إمام الحرمين الشافعي، وقد أحصاها، فكانت أربعاً وعشرين مسألة.

٢- فهرس المسائل التي خالف فيها إمام الحرمين الأشعري، وقد حضرها في ثلاث مسائل.

٣- فهرس المسائل التي خالف فيها إمام الحرمين القاضي أبا بكر الباقلاني، وهو الرجل الثاني بعد الأشعري، وقد أحصاها، فكانت إحدى وأربعين (٤١) مسألة (٣).

وهو يتحدث عن الإمام الأشعري بكل احترام وتقدير، ولكن لا يمنعه هذا أن يقول في بعض المسائل: ورأي الأشعري مختلط في هذه المسألة! وكيف لا وقد علق على قوله لوالده، الإمام المعروف فقال: وهذه زلة من الشيخ رحمه الله (٤).

وأما استقلاله في (التعبير) فهو ظاهرة ملحوظة في كل ما يكتب، فمعجمه اللغوي رحب، ومفرداته كثيرة، وهو ينتقي منها ويتأنق فيها، إلى حد الإغراب في بعض الأحيان، ولا يكاد يستخدم عبارات من قبله، وكثيراً ما يلتزم السجع، كما هو نمط عصره، وأغلبه مستساغ، وقليل منه متكلف، وقد رأينا يلتزم السجع في بعض كتبه مثل (غياث الأئم) فهو مسجوع من أوله إلى آخره، إلا ما ندر. وأحياناً أخرى يتحرر من السجع، ويمضي

(١) الرد على من أخلد إلى الأرض ص ١٩٤ تحقيق د. فؤاد عبد المنعم.

(٢) نفسه.

(٣) أنظر: هذه الفهارس في أواخر الجزء الثاني من (البرهان) ص ١٤٤٣-١٤٤٩.

(٤) أنظر: شذرات الذهب لابن العماد ٣/ ٣٦٠.

مسترسلا، ككبار البلغاء. قال ابن خلكان: ورزق من التوسع في العبارة ما لم يعهد من غيره (١).

عقل كبير وقلب كبير:

وكما تميز الإمام الجويني بعقله الكبير، تميز بقلبه الكبير، فقد اتفق مؤرخوه أن الرجل كان من (أصحاب القلوب) الذين لهم مع الله تعالى حال ومقام، وكان إذا ذكر الناس في مجلسه بكى وأبكى الحاضرين.

وهذا مع أن الذين يشغلون بالقضايا العقلية، والمجادلات الكلامية، يصابون بجفاف الروح، وقسوة القلوب، إلا من رحم ربك، من القلائل الذين احتفظوا بقلوبهم حية لم تمت، سليمة لم تسقم، صافية لم تشب، ومنهم إمام الحرمين. قد قال هو رحمه الله بحق: من ضري بالكلام صدي جنانه!

قال مؤرخه عبد الغافر الفارسي: كان من رقة القلب بحيث يبكي إذا سمع بيتا، أو تفكر في نفسه ساعة. وإذا شرع في حكاية الأحوال، وخاض في علوم الصوفية في فصول مجالسه بالغدوات: أبكى الحاضرين ببكائه، وقطر الدماء من الجفون بزعايقه ونعراته وإشاراته، لاحتراقه في نفسه، وتحققه بما يجري من دقائق الأسرار (٢). اهـ.

وقد تجلّى ذلك في خلقه وسلوكه مع من حوله، ومن ذلك خلق التواضع، فقد ذكروا أنه كان من التواضع لكل أحد بمحل يتخيل منه الاستهزاء، لمبالغته فيه.

ومن حميد سيرته: أنه ما كان يستصغر أحدا حتى يسمع كلامه، شاديا كان أو متناهيا.. صغيرا كان أو كبيرا، ولا يستنكف أن يعزي الفائدة المستفادة إلى قائلها، ويقول: إن هذه الفائدة مما استفدته من فلان.

وإذا لم يرض كلام أحد زيفه، ولو كان أباه أو أحد الأئمة المشهورين (٢).

فهذا كله ينطق بأن هذا الإمام قد رزق من نقاء القلب ما رزق من ذكاء العقل، والله يختص بفضله من يشاء.

(١) وفيات الأعيان: ١٦٨/٣.

(٢) الطبقات الكبرى: ١٨٠/٥.

(٣) المرجع السابق، وأنظر: شذرات الذهب: ٣٦٠/٣.

كلمة عتاب لإمام الحرمين:

هذا هو إمام الحرمين: قمة في فكره وفقهه، قمة في إنتاجه وعطائه، قمة في مكارمه وفضله، قمة في غيرته على دينه ودفاعه عنه، ومع هذا، فالكمال لله تعالى وحده، والعصمة لرسوله صلى الله عليه وسلم.

وكم كنت أتمنى لهذا الإمام الكبير ألا يبالغ في مدح نظام الملك، كما هو ظاهر في أكثر من موضع في كتابه (الغياثي) وفي مقدمته خاصة، حين قال في قصيدة له يمدحه بها:

وما أنا إلا دوحه قد غرستها وسقيتها، حتى تماذى بها المدى
فلما اقشعر العود منها وصوحت أتتك باغصان لها تطلب الندى

وقد قال التاج السبكي: إنه وجد بخطه رضي الله عنه في خطبته للغياثي - وهو عنده بخطه - أنه قد ضرب على البيتين الأخيرين، قال السبكي: وسررت بذلك، فأني سمعت شيخ الإسلام - يعني والده التقي السبكي - رحمه الله يحكي عن شيخنا أبي حيان: أنه كان يتعاضمهما، ويقول: كيف يرضى الإمام أن يخاطب النظام بهذا الخطاب؟! ثم يذم الدنيا التي تحوج مثل الإمام إلى مثل ذلك (١).

وما يدرينا لعل نيته في ذلك خير ينشده للدين أو للمسلمين، وإنما لكل امرئ ما نوى، أو لعلها لحظة ضعف مما يعتري البشر، استدركها الإمام على نفسه، وإنما استعظمت منه لأنه عظيم حقاً.

كما كنت أود ألا يغلو في نقده للمذهب الحنفي، إلى حد العنف الجارح، الذي لا يليق من أهل العلم بعضهم لبعض، كما بدا ذلك في كتابه (مغيث الخلق في اختيار الأحق). وقد أنكر بعضهم نسبة الكتاب إليه، ولعل أخي عبد العظيم منهم، وكم أتمنى أن يصح ذلك. ولكن وجدت في أواخر (البرهان) (٢) ما يؤيد بعض ما في الكتاب. كما أن المؤرخين من بعده نسبوا الكتاب إليه.

وكذلك لم أكن أحب له أن يشتد في نقد إمام دار الهجرة مالك بن أنس، لأمر لم تثبت عنه، كالقول بقتل الثلث لإبقاء الثلثين، ونحو ذلك - وإن كان في بعض الأحيان قيدها بقوله: إذا صح ذلك عنه، وهذا هو الواجب.

(١) الطبقات: ٢٠٩/٥.

(٢) البرهان: فقرة (١٥٥٣) ص ١٣٦٤، ١٣٦٥ من الجزء الثاني.

وأيضا لم أكن أود من رجل كبير مثله أن يتحدث عن معاصره قاضي القضاة أبي الحسن الماوردي (ت ٤٥٠) بمثل تلك اللهجة الساخرة المهينة ^(١)، التي نفى بعض الناس أن يكون الماوردي هو المقصود بها، حتى قال المحقق الكبير الشيخ السيد أحمد صقر رحمه الله في حديث مع الدكتور الديب: أجنّ إمام الحرمين حتى يقصد بذلك الإمام الماوردي؟! ولكن الدلائل كلها تقطع بأنه الماوردي، وهو ما أكدّه الدكتور الديب.

ويبدو أن هذا الإمام الفذ - مع عقله الكبير - كان حار العاطفة، حاد المزاج، فلا يبعد أن تغلبه - مثل كثير من العظماء - حدة الطبع، فتدفعه إلى المبالغة في المدح إذا مدح، وإلى الإسراف في النقد إذا نقد، وهذا يؤكد أن الإنسان هو الإنسان، وغن بلغ في العلم والفضل ما بلغ. وقد قال الشاعر قديما:

من ذا الذي ما ساء قط، ومن له الحسنى فقط؟!

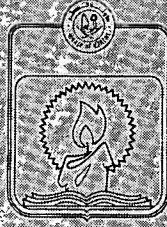
ومهما يكن الأمر، فحسنت الرجل أكثر، وفصائله أغزر، ومكارمه أكبر، والله أعلم بالسرائر، وفي الحديث الذي استدل به الشافعية: "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث" ^(٢) وفي رواية: "لم ينجسه شيء" ^(٣) فكيف إذا كان بحرا زائحا؟ غفر الله لإمام الحرمين وجزاه خيرا عما قدم لدينه وأمته.

﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون. وسلام على المرسلين. والحمد لله رب العالمين﴾
«الصفات: ١٨٠-١٨٢».

(١) أنظر: الفقرة (٤٣٢) من البرهان ج ١/٣٠١، ٣٠٣. وأنظر ما قاله عنه في (الغياثي) فقرات: (٢٠٩، ٢٣٣، ٤٣٢).

(٢) رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم وغيرهم عن ابن عمر. وذكره في صحيح الجامع الصحيح (٤١٦).

(٣) رواه ابن ماجه عن ابن عمر - المصدر السابق (٤١٧).



جامعة الزيتونة

كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية

دورة

الدراسة في الشريعة
للإمامين الأئمة

١٩٩٩-٢٠٠٠ م

في الفترة من ١٩-٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦-٨ أبريل ١٩٩٩ م

نظرية المعرقة عند الإمام الجويني

د. راجح عبد الحميد الكردي

أستاذ مساعد، كلية الشريعة

الجامعة الأردنية

الملخص

يدور هذا البحث على دراسة نظرية المعرفة عند إمام كبير، ومتقدم من أئمة علم الكلام وعلم أصول الفقه، وهو الإمام الجويني *.

حيث يثبت فيه الباحث أن علماء الكلام وعلماء الأصول قد قدموا لكتبهم في العقيدة وأصول الفقه، بمباحث تدور حول تعريف العلم، ومعنى العقل، وقواه المعرفية، والدليل والنظر مما يمكن أن يشكل مفهوماً معرفياً وبناءً مقبولاً لتشكيل نظرية للمعرفة لديهم.

وقد أثبت الباحث وجود معالم هذه النظرية لدى الجويني حيث وجد تأسيساً قوياً في المسائل التالية:

إمكان المعرفة ويقينها، وأصل المعرفة، وطرق المعرفة ومصادرها وأنواعها ودرجاتها، وتفسيرها وكيفيةها. وأظهر مناهج البحث العلمي لدى الجويني من قياس واستقراء.

ويعد هذا البحث أول تأصيل نظري متكامل في هذا النوع من الدراسات التي تدور من حول الإمام الجويني وفكره وتراثه.

وكما يبين البحث السبق المعرفي لعمائنا في نظرية المعرفة، مع بيان الهدف والغاية منها في خدمة العلم، بصفة عامة، والعلوم الشرعية بصفة خاصة.

ولقد التزمت في منهجي في البحث منهج الدراسة التحليلية لنصوص كتبه في المباحث ذات العلاقة بالموضوع. واستقرأت النصوص المتشابهة، ومحصت علاقة آرائه بآراء كبار أئمة المدرسة الأشعرية، مبيناً أوجه الشبه، ووجه التميز للإمام في مباحث المعرفة، ونظمت ملاحظاتي ضمن الأطر الفنية في دراسة نظرية المعرفة، لتكون صالحة لافادة

* إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف من حيوية الطائي السنبسي (٤١٩ - ٤٧٨هـ) من أعلام القرن الخامس الهجري في علم الكلام وعلم الأصول. وهو من أسرة علمية، والده فقيه عابد، وجده أديب، وعمه صوفي محدث. كان يتمتع بذاكرة نادرة وهو موسوعي القراءة والاطلاع، ذو ثقة عالية بنفسه، عالم ناقد. تتلمذ علي كبار القوم، منهم والده، أخذ الأصول من مدرسة البيهقي عن أبي القاسم الإسكافي الإسفراييني، وسمع الحديث من أبي بكر محمد بن الحارث الأصبهاني التميمي ومحمد بن إبراهيم المزكي ومن ابن عليك. ودرس النحو على أشيخ المجاشعي رحل في طلب العلم إلى بغداد وأصبهان، وجاور بالحجاز أربع سنين ولهذا لقب بإمام الحرمين. وله مؤلفات كثيرة في علم أصول الفقه والفقه وعلم الكلام والتفسير. انظر ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى طبعة القاهرة ١٢٢٤هـ وابن عساكر: تبين كذب المفتري، طبعة التوفيق بدمشق ١٢٤٧هـ، وابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مكتبة المقدسي، القاهرة ١٣٥٠هـ. وابن خلكان: وفيات الأعيان مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٤٨.

المهتمين بهذا النوع من الدراسة. مع اعتذاري لصعوبة الأسلوب والعبارات أو التعبيرات في هذا الفن، لتقديري أن هذا النوع من الأبحاث العلمية هو موضوع اهتمام الدارسين المهتمين، والمتخصصين المدققين، والفلاسفة والمفكرين.

وقد جعلت بحثي في المسائل التالية - عند الإمام الجويني :

١ - إمكان المعرفة.

٢ - أصل المعرفة.

٣ - طرق المعرفة ومصادرها.

٤ - أنواع المعرفة ودرجاتها.

٥ - تفسير المعرفة وكيفيةها.

٦ - مناهج البحث في المعرفة لدي الجويني.

٧ - الخاتمة والتوصيات.

والله تبارك وتعالى أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه سبحانه، وأن ينفع به قارئه. مع شكري لكل مهتم يُبدي لي وجهة نظر أو يسهم في توجيه هذا البحث بعد قراءته.

إمكان المعرفة

لم يكن مقصود علماء الكلام، والإمام الجويني من كبارهم، أن ينطلقوا في بحث المعرفة، وإمكانيتها، من مُنطلق فلسفي، ينطلقون فيها من شك حتى يثبتوا يقينيتها، ذلك لأنهم مسلمون موقنون بالمعرفة، والمعرفة باب من أبواب الوجود، وهم لهم نظرتهم الايمانية في الوجود، ولذا فقد عابوا على السوفسطائيين القائلين بالشك في حقائق الأشياء بمختلف فرقهم: العنادية القائلين بأنه لا حقيقة لشيء، ولا علم بشيء والمعرفة ليست ممكنة، واللاأدرية القائلين بالتوقف في الحكم على الأشياء والشك في المعرفة: والعنادية القائلين بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات، فالحق نسبي عند كل معتقد وبحسبه، وبالتالي فلا وجود لحقيقة كلية ولا وجود لعلم كلي، ولا وجود لمقياس واحد للمعرفة^(١).

ولم يشغل الجويني نفسه فلسفياً بهذا النقاش، وهذه الطوائف، فهو من أوائل المتكلمين الذين لم يرهقوا أنفسهم في إثبات يقينية المعرفة، فضلاً عن إمكانها. وانطلق في بحثه يقينياً مسلماً، من القرآن الكريم، ومؤمناً بيقينيات اعتقادية، ونصوص شرعية، ليبحث في العقل ومداركه، والعلم وحدوده، والنظر ونتائجه، وسائر أبحاث المعرفة، خدمة للدين، ولعلوم الشريعة وعلي رأسها علم التوحيد أو علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه: فالعلم الأول أصل للاعتقاد والإيمان، والعلم الثاني أصل للشريعة والعبادة وأنظمة الحياة. وذلك بخدمة هذين الأصلين في إثبات قضاياهما، والاستدلال عليها، وخدمة لمنطق الاستدلال، وتأسيساً عقلياً متيناً لمنهج البحث فيهما.

(١) الإيجي (عبد الملة والدين عبدالرحمن بن أحمد)، المواقف (بشزح السيد الجرجاني)، طبعة القسطنطينية، تركيا، ١٢٨٦ هـ، ص ٤٢ - ٤٣.

- القاضي (عبد الجبار بن أحمد ت ٤٥١ هـ): المغني في أبواب التوحيد والعدل. المجلد الثاني عشر، النظر والمعارف، (تحقيق د. إبراهيم مذكور ود. طه حسين). المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٦٢م، ٤١/١٢.

- البغدادي (عبد القاهر بن طاهر بن محمد الإسفرايني التميمي ت ٤٠٩ هـ)، كتاب أصول الدين، ط ١، مطبعة الدولة، القسطنطينية، تركيا (١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨م)، ص ٦.

- الصابوني: البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، (تحقيق د. فتح الله خليف)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٣١.

لذلك تجده في كتابه «البرهان» يدعو إلى التوهين من شأن المُشكّكين بالمعرفة، إذ صدر حديثه عنهم بقوله: «لم ينكر من يبالى به من العقلاء أصل العلوم»^(١).

واستعرض نقل أصحاب المقالات عن السوفسطائية إنكار العلوم، والرد على فرقها، وأنه اختلف المحققون في مكالمتهم، فذهب الاكثرون إلى الانكفاف عنهم، وأن الانتفاع بمكالمتهم، وذهب آخرون من النظار إلى الرد عليهم بالتقريب، وضرب الامثال، وإلزامهم التناقض فيما يزعمون. أما هو نفسه فيرى إهمالهم لسفه معتقدتهم وأنه لا خوف منها على عاقل، حيث يقول: «الذي أراه أنه لا يتوَصَّر أن يجتمع على عقدهم - ويقصد اعتقادهم - فرقة ن العقلاء من غير فرض توافق علي الكذب»^(٢).

وقد بيّن الجويني نفسه المقصد من البحث في النظر، الذي هو المدخل إلى نظرية المعرفة، فجعل القصد إلى النظر أول ما يجب على المكلف، فقال: «أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً القصد إلى النظر، المفضي إلى العلم بحدّث العالم»^(٣) أي حدوثه.

ذلك لأن «محور العقيدة الدينية يرتكز في أساسه وجوهره على قضية اثبات الصانع. ولقد درج المتكلمون - من معتزلة وأشاعرة علي الدخول إلى هذه القضية من باب واحد، وهو باب حدوث العالم. وحدث العالم بدوره لا يتم الشروع فيه إلا بتقديم مقدمات تختلط فيها الأبحاث العقلية بالأبحاث الطبيعية الفيزيائية»^(٤).

ولذلك نجد الجويني يميز بين إمكان المعرفة أو جوازها، الذي هو الحكم المدرك بالعقل، وبين الامكان أو الجواز الذي معناه التردد بين النفي والإثبات، فيقول: «ومما يجب الاعتناء به الميز بين الجواز الذي هو حكمٌ مدرك بالعقل وبين الجواز الذي معناه التردد»^(٥). وهو هنا يشير إلى أن المعرفة ممكنة، وانشغل بتفصيل هذه القضية بتفسير إمكانها ببيان الفرق بين الجوازين أو الإمكانين:

(١) الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن يوسف ٤١٩ هـ - ٤٧٨ هـ). البرهان (تحقيق د. عبد العظيم الديب). ط ١، طبعة قطر، ١٣٩٩ هـ / ١١٣.

(٢) المرجع لاسابقة ١١٣/١ - ١١٥.

(٣) الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (تحقيق أسعد تيم). ط ١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ٢٥.

(٤) محمد عبد الفضيل القوصي: هوامش على العقيدة النظامية لإمام الحرمين، ط ١، در الطباعة المحمدية، القاهرة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م، ص ٢٢.

(٥) الجويني: البرهان ١٤٢/١.

١ - ففي مفهوم الجواز - إمكان المعرفة - وهو الموقف الذي يحكم فيه العقل بالجواز في مجال الإلهيات، وحقائقها وخواصها، فيرى ان العقل يحكم بإمكانها وجوازها بإدراك العقل دون التقدم إلى الإحاطة بتفاصيلها وحقائقها، مع اختلاف مع غيره في التعليل أو التفسير - مما سنوضحه في موضعه - ولكنه يحيل دخول العقل إلى الإحاطة بتلك التفاصيل والحقائق من منطق العقل نفسه، مع أنه يعترف أن للعقل سلطاناً على التفاصيل من حيث إنه يحكم بإمكانها وجوازها عقلاً، وأما احتواؤها بتفاصيلها وحقائقها وخواصها، فأقصى ما يمكن للعقل أن يقول فيها أنه يحكم بإمكانها ويعلم بأمور مجملة منها، ويوضح هذا المعنى بقوله: «فأما الموقف الذي يحكم به ويحيل تعديده فهو الإحاطة بأحكام الإلهيات على حقائقها وخواصها، فأقصى إفضاء العقل إلى أمور جمالية منها. والدليل القاطع في ذلك على رأي الإسلاميين أن ما يتصف به حادث موسومٌ بحكم النهاية يستحيل أن يدرك حقيقة مالا يتناهي. وعبر الأوائل عن ذلك فقالوا: تصرف الإنسان في المعقولات بفيض ما يحتمله من العقل عليه، ويستحيل أن يدرك الجزء الكلّ، ويحيط جزئي طبيعي له حكم عقلي بما وراء عالم الطبائع، ولكن لا يعدم العاقل العلم بكليّ ما وراء عالم الطبائع، فأما الاحتواء على الحقيقة فهو حكم سلطنة الكل على الجزء»^(١) هنا يقرر محدودية المعرفة الإنسانية رغم الإقرار بإمكانها. وهو يفرق أيضاً بين كون المعرفة الغائبة عن العقل - وهي ممكنة - بين كونها مما لا يحيط بها العقل من حيث حقائقها وتفاصيلها بسبب طبيعتها مما أشار إليه، وبين المعرفة الممكنة التي تغيب عن العقل بسبب قصور في العقل أو تبدل فيه أو علة طارئة من جهة العارف، لكنها هي من حيث ذاتها وحقائقها وخواصها قابلة لأن تعرف إذا زالت الموانع، سواء من جهة العارف، أو من جهة عدم تعرضها للعارف لظروف تزول فتصبح منكشفة له. يوضح هذا المعنى بقوله: «وأما ما يحمل علي تبدل العقل فهو مما يقتضيه طارئ من الاعتلال أو الاختلال... لا يحكم لمن هذا حاله بتوقف العقل»^(٢).

ب - وأما في مفهوم الجواز أو إمكان المعرفة وهو التردد والشك، فهذا أمر من أحكام العقل، وهو لا يضر بالقول بإمكان المعرفة، لأنه قائم على بحث يريد أن يصل به الباحث إلى اليقين عن طرق التردد والشك. ولعله يشير هنا إلى الشك المعرفي، أو هو شك ليس

(١) المرجع السابق ١٤٢/١ - ١٤٣.

(٢) المرجع السابق ١٤٣/١.

لإبطال أصل الحقيقة وإمكان المعرفة، ولكنه طريق للتحقق من المعرفة لتبين على أساس من الوضوح والتمييز، وهو بعيد عن الشك الذي يطال المعرفة من أجل إبطالها والحكم باستحالتها، ولذلك وصف الجويني الجواز بهذا المفهوم بأنه «حكم مثبت للعقل وهو نقيض الاستحالة»^(١).

وكما سبق أن أكدت أن الغاية من دراسة المعرفة أو العلم لدي الجويني - كما هو لدي علماء الكلام -، هو الذي حدد الحديث عن إمكان المعرفة بهذا القدر، وبهذا الاتجاه، كما يؤكد ذلك بأن خلدون بقوله: «علم الكلام إنما هو عقائد متلقاة من الشريعة، كما تلقاها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل وأنظاره. وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحج فليس بحثاً عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية. وكثير ما بين المقامين»^(٢).

(١) المرجع السابق.

(٢) ابن خلدون (عبد الرحمن): مقدمة ابن خلدون. مطبعة الحاج عبدالسلام بن محمد شقرون، القاهرة، ص ٤٣٣.

أصل المعرفة

يرد الإمام الجويني المعرفة بكافة أنواعها وأقسامها، ومن مختلف مصادرها، وطرقها إلى أصل يملكه العارف، ولا يمكن أن توجد معرفة دون وجوده.

وهذا الأصل هو «العلوم الضرورية»، فهي اليقين المعرفي الذي لا بد منه لكل معرفة، وهي الأساس أو التأسيس الإلهي الذي منحه الله لهذا الإنسان، ليعرف به، وليرتد إليه كل علم، وتعود إليه كل معرفة.

وقد استعرض الجويني مقالات القائلين في أصول المعرفة تحت عنوان «في مدارك العقول» في كتابه البرهان^(١)، فعاب على القائلين بأن أصل المعرفة الحواس وحدها، وعلي القائلين بأن النظر العقلي هو أصل المعرفة وحده. وخطأ الناقلين عن الأوائل في فهمهم لمрадهم. كما خطأ القائلين بأن أصل المعرفة الإلهام. وارتضى قول من وصفهم بالمحققين بأن «مدارك العلوم الضروريات»^(٢)، وأنها هي أصل المعرفة، وأن كل العلوم ترجع إليها، إذ المرتضى عنده «أن العلوم كلها ضرورية»^(٣). حتى إن العلوم النظرية تعود إلى العلوم الضرورية، لأن النظر وهو طريق الوصول إلى العلوم النظرية ماهو إلا «تردد في أنحاء الضرورات ومراتبها»^(٤).

حتى إن العقل الذي يتميز به الإنسان، وبه يكون عارفاً هو علوم ضرورية كما يقول: «ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بتجويز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن النفي أو الإثبات»^(٥).

ويذكر من قال بمثل قوله من العلماء والمحققين - وإن كان له نقد في بعض أقوالهم - فعلي سبيل المثال يذكر رأي الباقلاني، ويوجهه لما يراه حقاً فيقول: «قال القاضي أبوبكر رحمه الله» العقل من العلوم إذ لا يتصف بالعقل خال عن العلوم كلها، وليس من العلوم النظرية، فإن النظر لا يقع ابتداءه إلا مسبقاً بالعقل، فأنحصر - أي العقل - في العلوم

(١) الجويني: البرهان ١/ ١٢٢ - ١٢٥.

(٢) المرجع السابق ١/ ١٢٥.

(٣) (٤) المرجع السابق ١/ ١٢٥ - ١٢٦.

(٥) الجويني: الإرشاد (تحقيق أسعد يتيم) ص ٣٧.

الضرورية، وليس كلها، فإنه قد يخلو من العلوم بالمحسوسات من اختلت عليه حواسه، وإن كان علي كمال عقله، ثم لم يزل يبحث حتى قال: العقل علوم ضرورية لا يخلو عنها المتصف بالعقل، ولا يتصف بها من لا يتصف بالعقل، ثم سبر على مازعم واستبان أن العقل علوم ضرورية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، ولا يتصف بهذه الفنون إلا عاقل، كما لا يتصف بها من ليس بعاقل. فهذا الباب كلامه بعد تطويل وإطناب»^(١). ثم وجه هذا الرأي للباقلاني فقال: «وهذا يرد عليه أنه لا يمتنع كون العقل مشروطاً بعلوم وإن لم يكن منها، وهذا سبيل كل شرط ومشروط. فإن قيل: فما الذي يبطل ما ذكره القاضي رحمه الله في معنى العقل؟ قلنا: نرى العاقل يذهل عن الفكر في الجواز والاستحالة وهو عاقل»^(٢).

ولما سئل بعد ذلك الإمام الجويني: فإن قيل لكم فما العقل عندكم؟ جاء بقول للحارث بن أسد المحاسبي، رحمه الله، وكأنه ارتضاه أو رآه الأقرب إلى الحق في نظره، وهو أن: «العقل غريزة يتأتي بها درك العلوم وليست منها»^(٣). ويفسر هذا بقوله: «فالقدر الذي يحتمل هذا المجموع ذكره أنه صفة إذا ثبتت تأتي بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدمتها من الضروريات التي هي مسند النظريات. ولا ينبغي أن يعتقد الناظر في هذا الكتاب أن هذا مبلغ علمنا في حقيقة العقل، ولكن هذا الوضع لا يحتمل أكثر من هذا»^(٤).

ولكن هذه العلوم الضرورية التي هي أصل المعرفة ما منشؤها؟ هل هي مركوزة في الفطرة مخلوقة معها؟ أم أنها مخلوقة حادثة بعد الولادة؟ وهل هي من العقل وحده؟ أم هي من النفس؟ أم هي من الحس؟ أو هل هي منها جميعها؟ فما رأي الإمام الجويني في هذا؟ للإجابة على هذا السؤال، يجدر بنا أن نورد تعريف العلوم الضرورية عنده، إذ يعرفها فيقول:

«العلم الضروري: العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة، والبدهي كالضروري غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة. وقد يسمى كل واحد من هذين باسم الثاني»^(٥).

(١) الجويني: البرهان ١١١/١.

(٢) المرجع السابق ١١٢/١. (٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق ١١٢/١ - ١١٣.

(٥) الجويني: الإرشاد (تحقيق أسعد تيم)، ص ٣٥.

وعرفه في موضع آخر بقوله: «ما تحيط به بديهية العقل من غير نظر واعتبار، وطلب واftكار»^(١).

وبدراسة هذين التعريفين نتبين مايلي:

أولاً : إن العلم بالضروريات - أصل المعرفة - ليس مخلوقاً مع العبد، وإنما هو حادث طارئ عليه بعد ولادته، وإن لم يكن متحصلاً له بفعل إرادته وقدرته بطريق النظر. وهو هنا ملتزم بالنظرة الإسلامية القرآنية القائلة بأن الإنسان يخلق جاهلاً خالياً من العلوم، وأن المعرفة عليه طارئة وحادثة بعد ولادته، وأن الله تعالى يخلق له العلوم الضرورية أو تأسيسه المعرفي دون إرادة للعبد أو قدرته، وهي النعمة الثانية على الإنسان بعد نعمة الخلق. قال تعالى: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾^(٢).

ثانياً : لم يفصل الجويني في سبب هذه المعرفة أو منشئها، لأن منهجه - كمنهج سائر المتقدمين من علماء الكلام والأصول - لم يكن متأثراً بالمنهج الفلسفي أو متجاوباً معه في التحليل والتفصيل، في حين أن المتأخرين عنه فصلوا فيها.

ومنهم الإمام الغزالي على سبيل المثال، إذ حللها وفصل في نشوئها فقال:

«اعلم أن جوهر الإنسان خلق خلقاً ساذجاً، لا خبر معه عن عوالم الله تعالى، وإنما خبره عن العوالم بواسطة الإدراك (ويعني به الخواس). فكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان على عالم من الموجودات.. فأول ما يخلق في الإنسان حاسة اللمس، فيدرك بها أجناساً من الموجودات، كالحرارة، والبرودة، ثم تخلق له حاسة البصر، فيدرك بها الألوان والأشكال.. ثم ينفخ فيه السمع، فيسمع الأصوات.. ثم يخلق له الذوق، وكذلك إلى أن يجاوز عالم المحسوسات، فيخلق له التمييز، وهو قريب من سبع سنين، وهو طور من أطوار وجوده، فيدرك أموراً زائدة على عالم المحسوسات، لا يوجد منها شيء في عالم الحس. ثم يترقى إلى طور آخر فيُخلق له العقل، فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيالات»^(٣).

(١) الجويني: العقيدة النظامية (تحقيق محمد زاهد الكوثري). مطبعة الأنوار الزاهرة، القاهرة، ١٣٦٧هـ، ص ٩.

(٢) سورة النحل آية ٧٨.

(٣) الغزالي (حجة الاسلام محمد بن محمد ت ٥٠٥هـ): المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٧٨ - ٧٩.

أما الإمام الرازي فقد أرجع هذه العلوم البديهية إلى تصور الذهن وإعانة الحواس، وفصل كثيراً في تفسير الآية الكريمة ﴿وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ...﴾ ومن ذلك قوله: «وحدوث هذه العلوم البديهية إنما كانت عند حدوث تصور موضوعاتها وتصور محمولاتها. وحدوث هذه التصورات إنما كانت بسبب إعانة هذه الحواس على جزئياتها، فظهر السبب الأول لحدوث هذه المعارف في النفوس»^(١).

أما الجويني فلم يحفل بكيفية نشأتها وإن أشار إلى مفرداتها في التقسيم الكلي لمراتب العلوم، والذي ذكره ووصفه بأنه ما درج عليه الأئمة إذ ذكر عشر مراتب لهذا التصنيف، منها ستة يمكن اعتبار بعضها من العلوم الضرورية، وبعضها الآخر مشعرة بأنها منها وهذه الستة هي: الوجدانيات والضرورات العقلية وبدائه الحس والمتواترات والتجريبيات وقرائن الأحوال المشعرة بالعلوم الضرورية. وهي بعبارة:

«الأولــــى : علم الإنسان بنفسه، ويلحق بذلك علمه بما يجده ضرورياً من صفاته كآله ولذاته.

الدرجة الثانية: تحوي العلوم الضرورية، كالعلم باستحالة المستحيلات..

والثالثة: تجمع العلم بالمحسوسات.

والمرتبة الرابعة: تحوي العلم بصدق المخبرين تواتراً.

والمرتبة الخامسة: العلم بالحرف والصناعات..

والمرتبة السادسة: في العلوم المستندة إلى قرائن الأحوال، كخجل الخجل، ووجل الوجل، وغضب الغضبان»^(٢).

(١) الرازي (فخر الدين محمد بن ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري) : مفاتيح الغيب - التفسير الكبير - طبعة المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٠٧هـ، ٣٣٦/٥.

(٢) الجويني: البرهان ١/١٢٢ - ١٢٣.

طرق المعرفة ومصادرها

* العقل طريق المعرفة:

أشرنا في البحث السابق إلى استعراض الجويني مقالات القائلين في «مدارك العقول»^(١)، ونقد القول بالاختصار على الحواس وحدها، أو على النظر العقلي وحده، أو على الإلهام، وانتهى إلى الاتفاق مع رأي المحققين من الأئمة أن طريقا المعرفة هما العلوم الضرورية والعلوم النظرية سواء كان موضوعها العلوم العقلية أو العلوم الشرعية، حيث يقول: «وقال المحققون: مدارك العقول: الضروريات التي تهجم فكر العقلاء عليها، والنظريات: العقلية والسمعية»^(٢). ثم عاد واستدرك فجعل طريق المعرفة هو أصلها وأنها الضرورات العقلية، فالعقل إذن هو طريق المعرفة، و«العلوم كلها ضرورية»^(٣)، حتى العلوم النظرية التي تحصل بطريقة النظر أو الاستدلال، أو البرهان إنما تنتهي إلى العقل أو هي عمليات عقلية ترد إلى مقدماتها، وهي العلوم الضرورية التي هي مستند المعرفة، بل إن هذا النظر هو «تردد في انحاء الضرورات ومراتبها»^(٤) والعلوم النظرية هذه مقدورة للعقل بقدرة حادثة^(٥)، وإزادة حادثة، بكسب من العبد. والإنسان يعي هذا الكسب، ويجري فيه بحثه وجهده في الوصول إلى المعارف الجديدة في مختلف شؤون الحياة ومناحي العلم، وموضوعات المعرفة.

وللنظر هذا طريقان في الوصول إلى المعرفة العقلية الضرورية:

أحدهما : طرق البرهان المستند: «وهو النظر المفضى إلى عين مطلوبه»^(٦).

وثانيهما : طريق برهان الخلف: «وهو لا يهجم بنفسه على تعيين المقصود، ولكن يدير الناظر المقصود بين قسمي نفي وإثبات، ثم يقوم البرهان على استحالة النفي فيحكم الناظر بالثبوت، أو يقوم على استحالة الثبوت فيحكم الناظر بالنفي»^(٧).

(١) الجويني : البرهان ١٤/١ - ١٢٥.

(٢) الجويني : البرهان ١٢٥/١.

(٣) المرجع السابق ١٢٦/١.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) (٧) المرجع السابق ١٥٧/١.

وكما أن العقل طريق للمعرفة عند الجويني فهو مصدرها كذلك، بل هو المصدر الوحيد للمعرفة الضرورية وإن لم يكن له دور في تحصيلها سوى أنه يجدها في نفسه، وهذا مما يمكن أن نسميه التأسيس المعرفي للإنسان. وهنا لا نوافق على ما ذهبت إليه السيدة فوقية حسين^(١) من أن النفس أحد مصادر ثلاثة للمعرفة عند الجويني وقسمتها إلى الحس وحده والعقل وحده والنفس وحدها. وقد تابعها على ذلك د. أشرف حروفش^(٢).

ذلك أن العقل هو العلوم الضرورية، وهو مصدرها، وعلم الإنسان الضروري بنفسه هو ضرورة عقلية. ولكن النفس ليست مصدراً للمعرفة، وليست طريقاً لها، وقد جعل الجويني علم الإنسان بنفسه مرتبة من مراتب العلوم الضرورية مما يجده ضرورياً من العلم بوجوده وصافته وألوه ولذته، إضافة لسائر مراتب العلوم الضرورية. وكما جعل «المرتبة السابعة العلوم الحاصلة بأدلة العقول»^(٣)، أي العلوم النظرية. وهذا يعني تأكيداً آخر على أن العقل طريق المعرفة ومصدرها.

* العقل والحواس معاً والواقع الخارجي:

هل نعني فيما تحدثنا عنه من أن العقل هو طريق المعرفة ومصدرها عند الجويني أنه لا يعترف بالحواس طريقاً للمعرفة، ولا يعترف بالواقع الخارجي مصدراً لها؟

أؤكد مرة أخرى هنا أن الإمام الجويني كان من المدرسة الإسلامية الأولى التي لم تفصل الحواس طريقاً منفصلاً للمعرفة، كما فعل الفلاسفة، والمتأخرون من علماء الكلام، وهو ما وقعت فيه السيدة فوقية حسين من تقسيم مصادر المعرفة وطرقها عند الجويني ففصلت الحواس عن العقل وعن النفس.

فالإمام الجويني يعترف بالواقع الخارجي مصدراً للمعرفة، يصل إليه بطريق العقل، والنظر والدليل، ولكن ليس بطريق الحس وحده، وإذا كان للحس إدراك بالواقع فهو بفعل الإدراك العقلي للمحسوسات المباشرة بالحواس.

(١) فوقية حسين محمود: الجويني إمام الحرمين، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(٢) أشرف حروفش: فلسفة الكلام عند إمام الحرمين الجويني. ط ١ دار الحكمة، دمشق وبيروت، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ص ٣٨، وما بعدها وهو هنا ليس برأي باحث لأن كتابه جله نقل حرفي بالتمام والكمال لجزء كبير مع المراجع والهوامش من كتاب د. فوقية حسين السابق دون مجرد ذكر لكتابها في هوامشه ولا في مراجعه.

(٣) الجويني: البرهان ١/ ١٣٣.

فالحس لا يصلح وحده طريقاً للمعرفة، إذ لا معرفة للحس من غير عقل يدرك، ويلحق المعرفة القادمة من طريق الحواس بالمعرفة العقلية، ويسندها إلى المعرفة الضرورية. وهذه هي نظرة القرآن إلى المعرفة «العقل والحس معاً» أو الحس مع العقل وليس منفصلاً عنه^(١). حيث يرى الإمام الجويني «أن مجرد الحس لا يعتبر إدراكاً، فأقول شملت الشيء ولم أدرك ريحه، فمجرد الاتصال ليس إدراكاً، بل لابد من انضمام العقل إلى الحاسة ويقول «إن الجارحة هي الجارحة التي يقوم ببعضها الإدراك»^(٢).

وقد أشار بوضوح إلى الاعتراف بالحواس حين استعرض الخلاف بين القائلين بتقديم السمع على البصر، أو بتقديم البصر على السمع^(٣).

ولكن ختم قوله بأنه لا يعترف بهذا الخلاف وهذا الخوض، لأن مستند المعرفة العقل، وطريقها العقل، والحواس لا تقرر مصير المعرفة دون العقل، وكان تعليقه بعد تقرير خوضهم وخلافهم بقوله: «ومن أحاط بحقيقة العلم واعتقد العلوم كلها ضرورية لم يتخيل تقديماً ولا تأخيراً»^(٤).

ورأيه هذا متوافق مع النظرة القرآنية القائمة على الجمع بين الحس والعقل معاً من قوله تعالى: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾^(٥).

وقد عبر القاضي عبد الجبار عن هذه الحواس فقال عنها إنها «أبواب المعرفة»^(٦). ولم يجعلها طريقاً منفصلاً ولا مصدراً.

وقد جعل الجويني في تصنيف مراتب العلوم كما نقل عن غيره «المرتبة الثالثة العلم بالمحسوسات.. والمرتبة الخامسة العلم بالحرف والصناعات»^(٧). وهي كلها من الواقع الخارجي.

(١) انظر تفصيل هذه النظرة في كتابنا نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ٥٧٢/٢، وانظر عدنان زرزور: مقالة في المعرفة، دار الفتح، دمشق، ص ٨٣.

(٢) الجويني: الإرشاد، (تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبدالعظيم)، الخانجي، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٧٣، ١٧٤، وانظر الكردي: نظرية المعرفة ٥٧٢/٢.

(٣) الجويني البرهان ١٣٤/١ - ١٣٥. (٤) المرجع السابق ١٣٦/١. (٥) سورة النحل آية ٧٨.

(٦) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثاني عشر، النظر والمعارف، (تحقيق د. إبراهيم مدكور ود. طه حسين)، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة ١٩٦٢م، ٥٧/١٢ - ٥٨.

(٧) الجويني، البرهان ١٣٢/١ - ١٣٣.

* الكتاب والسنة :

يعد الدين ممثلاً بالكتاب والسنة مصدراً للمعرفة الدينية.. عند الجويني، كما هو عند جميع علماء المسلمين. وطريق معرفة هذا المصدر هو الوحي للنبي، وإثبات صدق النبي قائم على المعجزة. ومتى ثبت صدق النبي وجب عقلاً الأخذ من الوحي وهو الكتاب والسنة. ولذلك يجعل الجويني المرتبة العاشرة من تصنيف مراتب العلوم «في العلم بوقوع السمعيات الكلية، ومستندها الكتاب والسنة»^(١).

(١) المرجع السابق ١/١٣٣.

أنواع المعرفة ودرجاتها

تتنوع المعرفة بحسب طبيعتها، وموضوعاتها، وطرق الوصول إليها. ويرى كثير من الباحثين تدرجاً أو مراتب في تقسيمات هذه المعارف. ولكن أين الجويني من هذا التنوع والتقسيم للمعرفة ومن درجاتها وتفاوتها؟ فلنتناول هذ الموضوع بحسب حيثياته المختلفة:

١ - بحسب طبيعة المعرفة:

يرد الإمام الجويني المعرفة الإنسانية إلى العلوم الضرورية. ولكن لا مانع لديه من أن تكون هذه المعرفة الإنسانية على مرتبتين أو درجتين أو على نوعين:

أولهما : المعرفة الإنسانية الضرورية أو العلم الضروري أو البديهي.. وهو كما بينه العلم الحادث للعبد بعد الولادة من غير قدرته وبلا إرادة منه، وقد سبق أن بينا هذا.

وثانيهما : المعرفة النظرية أو الكسبية:

ويعد هذا النوع من المعرفة في الدرجة الثانية في المرتبة إذ لا يمكن تحصيلها من غير الرجوع إلى المعرفة الضرورية وهي الأولى.

ورغم هذا التفاوت من حيث حاجة المعرفة الثانية إلى نظر وإلى المعرفة الأولى الضرورية، ومن حيث عدم حاجة هذه المعرفة الأولى إلى نظر لأنها حاصلة للإنسان ضرورة وبداهة. فإن الجويني يرفض فكرة التفاوت. ولا يقبل أن يقول إن معرفة أقوى من معرفة أو «معرفة أثبت من معرفة»^(١).

ذلك لأن العلوم «كلها ضرورية»^(٢)، والنظر إنما هو «تردد في أنحاء الضروريات»^(٣)، وكما تشرح ذلك د. فوقية حسين محمود بقولها: «النظر عبارة عن تراوح بين هذه العلوم الحاصلة في الذهن، بمعنى أن الباحث في محاولته الاهتمام إلى حقيقة جديدة لا بد له أن يعتمد على ما سبق أن اهتدي إليه بداهة، وهذه المحاولة تقوم على ربط فرض جديد ببديهية راسبة في العقل، وعملية الربط هذه عبارة عن تراوح بين نفي وإثبات إلى أن

(١) الجويني: العقيدة النظامية في كتاب هوامش على العقيدة النظامية، لمحمد عبدالفضيل القوصي، ص ٤٤.

(٢) الجويني: البرهان ١/١٢٦.

(٣) المرجع السابق.

تتكشف الحقيقة، وترتاح إلى فرض معين»^(١).

وبالتالي فلا درجات لهذه المعرفة العقلية، ولا فروق بين قسميها، لا من حيث الجلاء ولا من حيث الخفاء، ولا أن أحدهما جلي والآخر خفي، حتى في العلم النظري، رغم تطرق الاختلاف فيما بين أقسام النظر، يقول الجويني موضحاً هذا المعنى: «فإن قصارها كلها العلم الضروري، ولكن يتطرق إليها نوعان من الفرق: أحدهما: أن الشيء قد يحوج إلى مزيد تدبر لبعد القريحة عن معاناة الفكر في أمثاله.. والتنوع الثاني أن النظر قد يبغي شيئاً نازحاً بعيداً.. ومن النظر يطول الزمان في الاستيعاب.. فهذا تفاوت الناظر والمنظور، وإلا فليس في حقيقة النظر العقلي المفضي إلى العلم تفاوت»^(٢).

ب - بحسب موضوعاتها وطرق الوصول إليها:

تنقسم المعرفة بحسب موضوعاتها وطرق الوصول إليها إلى ثلاثة مستويات عند الجويني:

* المستوى الأول: المعرفة العقلية المحضة:

وهي المعرفة التي لا تدرك إلا بالعقل وحده، وهي «حقائق الأشياء، ودرك استحالة المستحيلات، وجواز الجائزات، ووجوب الواجبات العقلية - لا التكليفية - الضرورية منها والنظرية»^(٣). وهنا تختص المعرفة العقلية بأنها لا تدرك إلا بالعقل وحده. وأخرج الجويني النوع الآخر من المعرفة وهي المعرفة الدينية من هذا المستوى لأن للعقل منها موقفاً لاحقاً، ولا يستقل وحده بمعرفتها.

* المستوى الثاني: المعرفة السمعية المحضة:

وهي المعرفة التي لا تدرك إلا بالسمع^(٤)، أي بالدليل النقلي أو السمعي. وهي وقوع الجائزات وانتفاؤها. أي الأمور الممكنة عقلاً وليست مستحيلة، فإذا وقعت لابد من دليل نقلي أو سمعي أو خبري على صحة وقوعها، وإن كانت منتفية فلا بد من دليل نقلي أو سمعي أو خبري على نفيها. فالخبر هنا هو المستند والطريق في الإثبات والنفي، وإذا كان هذا الخبر متواتراً أفاد العلم اليقيني أو القطعي الذي يلحق بالعلم الضروري، وحازت هذه المعرفة اليقينية والقطعية في ثبوتها ووقوعها.

(١) فوقية حسين : الجويني ص ١٤٥. (٢) الجويني : البرهان ١/ ١٥٦ - ١٥٧.

(٣) المرجع السابق ١/ ١٣٦. (٤) المرجع السابق ١/ ١٣٧.

* المستوى الثالث: المعرفة المشتركة (العقلية السمعية):

وهي المعرفة الدينية التي يثبت العقل أساسها. فمثلاً يثبت العقل وجود الله تعالى «ولا يثبت سمع»^(١)، إذ أن ثبوت السمع متوقف على ثبوت وجود الله تعالى، فإذا توقف وجود الله تعالى على دليل سمعي وهو قول الله تعالى، وثبوت قول الله تعالى متوقف عقلاً على وجود الله تعالى، فهذا يؤدي إلى دور باطل، لأنه توقف شيء على شيء آخر، هذا الشيء الآخر متوقف وجوده على الشيء الأول.

ولذا فإن من آمن بوجود الله تعالى عقلاً، وثبت له كلام الله تعالى الصادق بطريق النبوة، فقد أحاط بكلام صدق، ونظر بعد ذلك في جواز رؤية الله وفي خلق أفعال العباد، وإحكام القدرة، فما يقع في هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعية لا يمنع اشتراك السمع والعقل فيه»^(٢).

وهذا يعني أن العقل ليس معزولاً عن المعرفة الدينية، والنظر فيها والاستدلال عليها، والاستدلال بها.

وبهذا يمكننا أن نرى تدرجاً في هذه المعرفة بحيث: نستدل أولاً بالعقل على وجود الله تعالى، ثم نستدل بالمعجزة دليلاً على صدق دعوى النبي، ثم نستدل بالخبر أو الدليل السمعي الثابت عن النبي الصادق، إذ منطق العقل يفرض علينا قبوله، إذ كيف يصدق العقل بالنبوة ثم ينكر ويكذب بما تجيء به من عند الله؟!.

ويقوم العقل بعد ذلك بالاستدلال بمضمون ما جاء به السمع الثابت بتصديق العقل، والقادم على ثبوت وجود الله تعالى بالعقل.

وفي هذا تدرج واضح فكل معرفة متوقفة على معرفة سابقة حتى تصل إلى المعرفة الضرورية.

ج - من حيث التقسيم الكلي للعلوم:

ذكر الجويني مراتب التقسيم الكلي للعلوم، ومراتب المعرفة، كما هي عند الأئمة السابقين، وذكر ما فيها من تدرج عندهم فبعضها أعلى من بعض، وبعضها أقوى من

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

بعض، ورتبها بحسب الأقوى تنازلياً، ويمكننا ترتيبها بنفس ما رتبها مع إضافة العناوين الشارحة لها علي النحو الثاني^(١).

المرتبة الأولى : العلم الضروري بنفس الإنسان أو بوجوده ووجدانياته من ألم ولذة وغير ذلك.. وهذه تبدو أعلى الرتب وأقواها.

المرتبة الثانية: الضرورات العقلية كالعلم باستحالة المستحيلات. وتأتي أقل مرتبة من سابقتها.

المرتبة الثالث: البدهيات الحسية، أو الضرورات العقلية من بدائه الحس. وهي أقل مرتبة من سابقتها، لاحتمال تعرض الحواس للآفات والتخيل.

المرتبة الرابعة: المتواترات، وهي العلم بصدق المخبرين تواتراً. وهي دون بدائه الحس لما يمكن عقلاً أن يتطرق إلى أخبار المخبرين من إمكان التواطؤ بينهم، وإن كثر الجمع فلا بد من نوع من الفكر.

المرتبة الخامسة: التجريبيات، وهي كما سماها العلم بالحرف والصناعات. هي أقل في الرتبة من سابقتها لما تحتاج من معاناة، ومقاساة، وتوقع الغلط والخطأ فيها.

المرتبة السادسة: العلم بقرائن الأحوال، وهي مشعرة بالقرب من العلوم الضرورية. وهي متأخرة في الرتبة على سابقتها، وذلك لتعارض الاحتمالات وخروجها على الضبط كما يقول.

المرتبة السابعة: العلوم الاستدلالية، وهي الحاصلة بالأدلة العقلية أو هي متأخرة عن الضروريات السابقة جميعها.

المرتبة الثامنة: وهي العلم بجواز النبوات، وإثبات الرسل، وجواز ورود الشرائع.

المرتبة التاسعة : وهي العلم بالمعجزات إذا وقعت. ودلالة المعجزة على صدق النبي مدار حديث وخلاف في كيفية دلالتها عقلاً أي عادة أم نازلة منزلة التصديق بالقول أم مشعرة بقرائن الأحوال؟ ولذا فهي في مرتبة أدنى من سابقتها جميعاً.

(١) انظر تفصيلها في المرجع السابق ١٣٢/١ - ١٣٣.

المرتبة العاشرة: وهي العلم بوقوع السمعيات الكلية ومستنداتها الكتاب والسنة والاجماع. وطريق معرفتها السمع والعقل. وللعقل دور بعد ذلك في فهم النصوص والاستدلال بها وفق أصول الاستدلال في الشريعة بالبيان واللغة.

ثم ساق خلافاً تفصيلياً في تقدم السمع على البصر عند بعض، وتقدم البصر على السمع عند بعض آخر، وتساويهما في الدرجة عند فريق ثالث^(١). وذكر أن هناك من قدم المدركات الحسية على العقلية، وهناك من قدم المعقولات النظرية على المحسوسات^(٢).

ومع سوقه لكل هذه التصنيفات والدرجات والتدرج وأنه لا يرفضها من حيث تفاصيلها، لكنه يعود ويستدرك فيقول: «والحق عندنا بعيد نازح عن هذه المسالك، وما أرى المقسمين بنوا تقاسيمهم إلا على الرضا والقناعة لعقود ظاهرة»^(٣) ويقصد: بدون دليل عقلي وبرهان على ذلك التقسيم والتفاوت، وهي دون يقين عقائد اعتقودها وليست يقينية، أما هو فلا يقبل المعرفة إلا إذا كانت يقينية تبلغ في نظره «الثلج ومسلك اليقين»^(٤) ولهذا فإنه يرى أن «من أحاط بحقيقة العلم واعتقد العلوم كلها ضرورية، لم يتخيل فيها تقديماً ولا تأخيراً»^(٥) وهو لا يمانع التفاوت في طرق الوصول إلى المعرفة، وإن كان لا يرى أن يؤثر هذا التفاوت والترتيب في طرق المعرفة على نفس المعرفة أو حقيقة العلم.

يقول: «نعم الطرق إليها قد يتخيل أن فيها ترتيباً في تعرضها للزلل فأما العلوم في نفسها إذا حصلت على حقيقتها فيستحيل اعتقاد ترتيبها»^(٥).

(١) المرجع السابق ١٣٤/١ - ١٣٥.

(٢) (٣) (٤) (٥) المرجع السابق ١٣٥/١، ١٣٦.

تفسير المعرفة وكيفيةها

سبق أن ذكرنا أن المعرفة عند الجويني بحسب طبيعتها نوعان:

أولهما: المعرفة الضرورية: وهي حاصلة للعقل دون بحث ونظر، وبلا تأمل وفكر. والعقل يتبينها بسهولة ويسر، وبسرعة دون كلفة. ولم يخض في تفسير نشوء هذه المعرفة وكيفيةها، مع أنه ذكر مراتبها.

وثانيهما: المعرفة النظرية: وهي التي يحتاج فيها العارف إلى تقسيم وفكر^(١) بحيث يمكن التردد فيها بين النفي والإثبات ومردّها إلى المعرفة الضرورية، لأن النظر كما يعبر عنه الجويني هو «التردد والمباحثة في أنحاء الضروريات ومراتبها أو أساليبها»^(٢).

وهناك معرفة غير خاضعة للنظر إذ لا يمكن ضبط التردد فيها بين النفي والإثبات، وهي ليست في مجال العقل ولا في قدرته الوصول إليها. يقول الجويني: «إن كل ما يتجه فيه تقسيم مضبوط، وينقدح تعيين أحدهما (يعني النفي أو الإثبات) فهو الذي يتطرق إليه العقل. وما لا ينضبط فيه التقسيم، أو ينضبط ولا يهتدي العقل مع الفكر الطويل إلى تعيين أحدهما (يقصد النفي أو الإثبات) فهو من محارات العقول»^(٣).

وضرب على هذا النوع من المعرفة مثالين:

أحدهما: أن من أخذ ببغي رؤية الباري سبحانه وتعالى من النظر، في أن مصحح الرؤية ماذا؟ فهذا وقبيله لا يحصره النفي والإثبات، فلا ينتهي والنظر فيه إلى العلم.

وأما المثال الثاني: فهو أن من نظر، وقد عن له تقسيم بين نفي أو إثبات، في أن الجوهر هل يجوز أن يخلو عن الألوان أم لا؟ فهذا تقسيم منضبط، ولكن العقل لا يعين أحد القسمين، وإن تمادى فيه فكر العاقل أبد الآباد. ومن أراد أن يأخذ ذلك من القياس على الأكوان فقد نأى عن مسلك العقل، فليس في العقل قياس^(٤).

(١) المرجع السابق ١/١٤٠.

(٢) المرجع السابق ١/١٢٦، ١٣٨، ١٤٠.

(٣) المرجع السابق ١/١٤٠.

(٤) المرجع السابق ١/١٤٠ - ١٤١.

تفسيره لكيفية المعرفة النظرية :

وعلى هذا فكيف يفسر المعرفة النظرية؟ أي كيف يدل النظر على المعرفة الجديدة، وكيف يعقب العلم بالنتيجة مقدمات الدليل أو النظر؟

أولاً : يرى الجويني أن «الأدلة العقلية هي التي يقتضي النظر التام فيها العلم بالمدلولات وهي تدل لأنفسها وماهي عليه من صفاتها.

ولا يجوز تقديرها غير دالة، كالفعل الدال على القادر، والتخصيص الدال على المريد، والإحكام الدال على العالم. فإذا وقعت هذه الأدلة دلت لأعيانها من غير حاجة إلى قصد قاصد إلى نصبها أدلة»^(١).

ثانياً : وأما كيفية الوصول بالبرهان إلى المعرفة العقلية الضرورية، أي بعد التردد في أنحاء الضرورات، والتي هي نتيجة المعرفة النظرية؟ فيكون بالنظر. ويكون النظر عند الجويني بطريقتين:

أحدهما : البرهان المستند: وعرفه بأنه «النظر المفضي بالناظر إلى عين مطلوبة»^(٢).

وثانيهما : برهان الخلف: وعرفه بأنه «هو الذي لا يهجم بنفسه على تعيين المقصود، ولكن يدير الناظر المقصود فيه بين قسمي نفي وإثبات، ثم يقوم البرهان على استحالة النفي فيحكم الناظر فيه بالثبوت، أو يقوم على استحالة الثبوت، فيحكم لناظر بالنفي»^(٣).

وجعل برهان الخلف يجري في مجال الأحكام الإلهية، فهي جميعاً تستند إليه. بينما يجري البرهان المستند في جميع مسالك العقول، سواء في الأحكام الألهمية أو في غيرها من موضوعات المعرفة إلا في موضوعين: ما يتعلق بأحكام الأزل ونفي الأولية، وما يتعلق بنفي الانقسام عن الجوهر الفرد^(٤).

ثالثاً : وأما كيفية الارتباط بين العلم والنظر أو بين النتيجة والمقدمات أو بتعبير ثالث كيفية إفادة النظر العلم، فقد استعمل الجويني فيه مصطلحاً متميزاً هو الإفضاء حيث قال:

(١) المرجع السابق ١/١٥٠، والجويني: الإرشاد (تحقيق أسعد تيم) ص ٢٨.

(٢) الجويني: البرهان ١/١٥٧.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر المرجع السابق.

«النظر في مدارك العقول إذا تم على صحته وسداده أفضي إلى العلم بجواز جائز أو وجوب واجب أو استحالة مستحيل»^(١).

وهذا التعبير عند الجويني لا تجده عند الفلاسفة ولا عند المعتزلة ولا عند علماء الكلام الأشاعرة ولا عند ابن تيمية.

* **فالفلاسفة** : يرون أن إيجاب النظر العلم يكون عن طريق العقل الفعال، واهب الصور كما في المدرسة الفيضية أو الإشراقية، أي أن النظر يعد الذهن لفيضان العلم من عند واهب الصور الذي هو العقل الفعال، المفيض على أنفسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به^(٢).

والفلاسفة المسلمون يعتقدون أن العقل الفعال قادر على إدراك الحقيقة، وأن النفس الإنسانية وهي التي تجرد ماهيات الموجودات عن اللواحق الحسية، والصور المتخيلة تستطيع في نظرهم أن تقلب هذه الصور إلى معقولات كلية بتأثير عقل مفارق يسمونه العقل الفعال^(٣).

يقول ابن سينا عن العقل الفعال إنه قوة عقلية «فإذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا، استحالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة.. علي أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال»^(٤).

وقد نقد ابن تيمية رأي الفلاسفة فلم يجد وجه حق في تفسيرهم فقال: «وأما زعم المتفلسفة أنه بالعقل الفعال، فمن الخرافات التي لا دليل عليها. وأبطل من ذلك زعمهم أن ذلك الملك هو جبريل^(٥)، وزعمهم أن كل ما يحصل في عالم العناصر هو من

(١) الجويني: العقيدة النظامية (تحقيق الكوثري) ص ٨، والإرشاد (تحقيق أسعد تيم) ص ٢٥، ٢٧، وانظر عبارته «النظر المفضي» في كتابه البرهان ١/١٥٧.

(٢) محمد رمضان عبدالله: الباقلاني وأراؤه الكلامية، نشر وزارة الأوقاف العراقية، بغداد ١٩٨٦، ص ٢٦١، وانظر شرح المقاصد للتفتازاني ٢٦/١ والإيجي: المواقف ١٥٣/١.

(٣) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ط ٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧١، ١٩٧٣، ص ٢٣ ٢٤.

(٤) ابن سينا الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله: الشفاء (النفس)، طبعة الهيئة العامة، مصر، ص ٢٠٨، ونظر كتابنا نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ٢/٣٦٨ وما بعدها في تفاصيل العقل لدى فلاسفة المسلمين.

(٥) انظر ابن سينا: النجاة في الحكمة المنطوية والطبيعية والإلهية، ط ٢ نشر محيي الدين صبري الكردي، دار السعادة ومصطفى الحلبي، القاهرة ١٩٥٧م، ص ١٦٧، ١٦٨.

الصور الجسمانية وكمالاتها، فهو من فيضه وبسببه - أي العقل الفعال - فهو أبطل الباطل»^(١).

*** والمعتزلة :** يرون أن العلم الحاصل بعد النظر يكون بطريق التوليد^(٢).

*** والإمام أبو الحسن الأشعري :** يستعمل عبارة العادة، فالله تعالى يخلق العلم عقيب النظر، عادة أي حسب ما أجرى الله عادته في خلق الأشياء عقيب بعضها. وهو بهذا يرد أن يميز تفكيره بهذا التعبير عن المعتزلة والفلاسفة الذين يوجبون على الله خلق العلم عقيب النظر وجوباً عقلياً أو علياً ضرورة وجود المعلول إذا جرت علته ويشير الأشعري هنا إلى أن جميع الممكنات مسندة إلى الله تعالى، الفاعل القادر المختار ابتداء دون إيجاب ولا توليد وبلا واسطة.

*** أما الإمام أبوبكر الباقلاني من الأشاعرة :** فيرى أن العلاقة علاقة تلازم بين النظر والعلم، وهو وجوب عقلي من غير أن يكون النظر مولداً للعلم، مع محافظته على عقيدة الإمام الأشعري - أستاذه - في استناد الممكنات إلى الله تعالى ابتداء، ويبدو أن تعبير «أن النظر يستلزم العلم بطرق الوجوب من غير أن يكون النظر علّة ومولداً»^(٤)، عند الإمام الباقلاني كان يشير فيه إلى عدم تعارض هذا القول مع ما يحرض عليه شيخه إذ فرق بين هذا المعنى وبين القول بالوجوب العلي حسب تفسير الفلاسفة أو التوليد حسب تفسير المعتزلة.

وقد اعترض الإيجي^(٤) على هذا التعبير للباقلاني، بأنه لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى الله تعالى ابتداءً وكونه تعالى فاعلاً مختاراً، لا يجب عليه شيء.

ودافع التفتازاني^(٥) عن رأي الباقلاني بأنه لو صح اعتراض الإيجي لا رتفعت علاقة اللزوم بين الممكنات، وبأن كلا من النظر والعلم أثران مخلوقان مستندان إلى الله تعالى

(١) ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام: نقض المنطق، تحقيق محمد حمزة ومحمد الصنيع، طبعة دار أنصار السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٠هـ. ١٥١ م، ص ٣٢.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني (انظر والمعارف) ٧٧/١٢، وما بعدها وهو فصل كامل في التوليد.

(٣) الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة. طبعة القاهرة ١٩٤٧، ص ٣٦ وانظر بالتفصيل مناقشة التوليد في تمهيد الاوائل تحقيق عماد حيدر، ط ١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ص ٣٣٤ - ٣٤١.

(٤) (٥) محمد رمضان عبد الله: الباقلاني، ص ٢٦٠ - ٢٦١ والإيجي: المواقف ١/١٥٤. والتفتازاني: شرح المقصود، ١/٢٧.

فإن شاء خلقهما، وإن شاء تركهما، وإن شاء خلق النظر ولم يخلق بعده العلم، ولكن الله تعالى جعل بين الأشياء التي خلقها لزوماً.

* أما الإمام الرازي من الاشاعرة : فقد اختار هذا الرأي ودافع عنه، بل إن العلم بلزوم العلم للنظر لزوماً عقلياً علم ضروري^(١).

معنى مصطلح الإفضاء عند الجويني :

أين يقع معنى مصطلح الإفضاء بين هذه التفسيرات المتعدد للمعرفة، في هذه الجزئية وهي إفادة النظر العلم؟

يشرح الإمام الجويني مصطلحه مبيناً معناه فيقول:

«المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استتب وانتفت الآفات بعده، فيتيقن عقلاً وجوب العلم بالمنظور فيه، فثبوتهما كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجد له أو يولده، فسبيلهما كسبيل الإرادة لشيء مع العلم به، إذ لا تتحقق إرادة الشيء من غير علم به، ثم تلازمهما لا يقضي بكون أحدهما موجداً أو موجباً أو مولداً^(٢).

والذي يظهر لي أن مفهومه للإفضاء قريب من رأي الإمام الباقلاني. ويبدو أن هذا الاتجاه لديه ولدي الباقلاني قبله كانا فيه أكثر جرأة في التصريح بلزوم إفضاء النظر إلى العلم، وعدم تخوف مما تخوف منه الإمام الأكبر لمدرسة الاشاعرة أبو الحسن الأشعري، إذ أن دافع الأشعري كان التحوط والدقة في التعبير عن العلاقة العادية دون العلاقة الصارمة التي يفرضها اللازم والاستلزام، وإن كانت كل أطراف المدرسة الأشعرية تتفق في أن الله تعالى فاعل مختار، والمخلوقات مستندة إليه على سبيل أنه خالقها، ولا وجوب عليه، وإما بمحض اختياره قال تعالى: ﴿يخلق ما يشاء ويختار﴾^(٣). ولكن زاوية النظر في المسألة والبحث فيها كانت مختلفة بين الأستاذ وتلاميذه، فالإمام الأشعري ينظر إلى أن اجراء العادة وانتظامها من خلق الله تعالى، مع إعطاء الفرصة لتخلفها إن أراد الله تعالى. وهذا يفتح الباب لإمكان وقوع المعجزة. في حين ينظر تلاميذه الباقلاني والجويني

(١) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين، طبعة القاهرة ١٣٢٣هـ، ص ٤٧، والإيجي: المواقف ١/١٠٢، ٢٤٦. وانظر محمد القوسي: هوامش، ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) الجويني: الارشاد (تحقيق اسعد تيم) ص ٢٨.

(٣) سورة القصص آية ٦٨.

والرازي بعدهما إلى حكمة الله تعالى في استلزام اللازم للزومه، وافضاء النظم العلم، حتى يتعامل الإنسان مع كون منتظم لا اهتزاز فيه، لحتمية وجود العلم نتيجة بعد النظر الصحيح في المقدمات الصحيحة.

ويبدو أن الجويني كما الباقلائي لم يكونا يهتمان بإبداء هذا المصطلح واستعماله، ولم يتحسسا إزاءه، طالما أن كل شيء ابتدأه إلى الله تعالى، ومرده إليه. فالنظر من خلق الله، وإن تعلقت ارادة العبد به، وقدرته عليه كسباً وكذلك العلم من خلق الله، وإن جعل الله تعالى لخلقه له طريقاً يقتضيه بسبق النظر له. وانتظام القانون بهذا الإفضاء أو اللزوم - أو سمه ما شئت - أيضاً مخلوق لله تعالى، وهو الفاعل المختار، ولا يوجب أحد عليه متى يفعل، وكيف يفعل. ولذلك نبه الجويني في شرحه لمعنى الافضاء إلى استبعاد ما يتخوف منه من المعاني الفلسفية القائمة على سوء تفسير الخلق، وعدم وضوح علاقة الخالق بالأشياء، إذ لا تخلف عندهم بين وجود الخالق والمخلوق، ولا بين العلة والمعلوم، ومن ثم فإن النظر عندهم علة العلم، والعلم معلوله، ولا يتخلف المعلول عن العلة، كما لا تتخلف العلة عن المعلول وإلى استبعاد كلام فلاسفة المسلمين الذين يوجبون أن يعقب العلم النظر من ذات النظر وجوباً عقلياً. وإلى استبعاد كلام المعتزلة الذين يجعلون العلم متولداً من النظر، إذ يقولون بخلق أفعال العباد، وأن الأفعال يتولد بعضها من بعض، فسابقها يولد لاحقاً. ولذا نص الجويني في شرحه على تعبير: «من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجد أو يولده، إن تلازمهما - أي النظر والعلم - لا يقضي بكون أحدهما موجداً أو موجباً أو مولداً» (١).

وكان يشير إلى أنه لا يصح أن تهز الفلسفة مفهومنا لمصطلحنا اللغوي، فتوقعنا في الإرباك. ولهذا فإن :

* ابن تيمية : رغم تحوطه، وعدم موافقته على الفلسفة، وعدم توافقه مع علماء الكلام الأشاعرة في بعض مواقفهم، إلا أنه يوافق الجويني، ومن قبله الباقلائي، مخالفاً بذلك الإمام الأشعري والغزالي - الذي كان وفيّاً جداً للأشعري في الأخذ بإجراء العادة - فدعم مفهوم السببية، دون أن يشعر بأن هذا المفهوم يهز الاعتقاد واستناد الأشياء إلى الخالق سبحانه، يقول ابن تيمية : «إن من نظر في دليل يفيد العلم، وجد نفسه عالماً عند

(١) النص السابق، هامش ٨١.

علمه بذلك الدليل، كما يجد نفسه سامعاً رائيةً عند الاستماع للصوت، والترائي للشمس أو الهلال أو غير ذلك، والعلم يحصل في النفس كما تحصل الإدراكات والحركات بما يجعله الله من الأسباب^(١).

وعلق على كلام القائلين من الأشاعرة بإجراء العادة فقال : «فأما قول القائلين : إن ذلك بفعل الله، فهو صحيح بناءً على أن الله هو مُعَلِّم كل علم، وخالق كل شيء. ولكن هذا كلام مُجْمَل ليس فيه بيان لنفس السبب الخاص»^(٢).

ونقد قول المعتزلة القائلين بالتولد فقال :

«فأما قول القائلين بالتولد، فبعضه حق، وبعضه باطل. فإن دعواهم أن العلم المتولد هو حاصل بمجرد قدرة العبد فذلك باطل قطعاً. ولكن هو حاصل بأمرين : قدرة العبد، والسبب الآخر. كالقوة التي في السهم والقبول الذي في المحل، ولا ريب أن النظر هو بسبب، ولكن الشأن فيما يتم به حصول العلم»^(٣).

رابعاً : النظر في الأدلة الشرعية ووجه دلالة المعجزة على صدق النبي :

إن بحث المعرفة وتفسيرها كان من أجل خدمة العقيدة والشرعية عند الجويني، ولذلك قرر الجويني أن الأدلة السمعية تدل بنصب ناصب إياها أدلة، وهي ممثلة باللغات والعبارات الدالة على المعاني عن توقيف من الله تعالى أو اصطلاح صدر عن الاختيار»^(٤). وأن الأدلة السمعية تستند إلى «خبر صدق أو أمر يجب اتباعه»^(٥).

والقصد إلى النظر أول واجب عند الجويني. والمعرفة الواجبة هي معرفة الله تعالى من أجل تلقي الشرع والتكليف بالعمل بالشرعية. وحتى تُتلقى الشرعية من أدلتها ويجب العمل بها لا بد من ثبوت صدق النبي. وثبوت صدق النبوة متوقف على المعجزة. والمعجزة هي أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى على نبيه تصديقاً لدعواه^(٦).

(١) ابن تيمية، نقص المنطق، ص ٢٨. (٢) المرجع السابق، ص ٣١.

(٣) المرجع السابق.

(٤) الجويني : البرهان ١/١٥٥.

(٥) الجويني : الإرشاد (تحقيق أسعد تيم)، ص ٢٩.

(٦) الإيجي : المواقف، ص ٥٤٧، الأمدي : سيف الدين (٥٥١-٦٣٦هـ) : غاية المراد في علم الكلام (تحقيق حسن محمود عبداللطيف)، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٣٩١هـ - ١٩٧١م، ص ٢٢٣، القاضي عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة (تحقيق عبدالكريم عثمان)، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٨٦-١٩٦٥م، ص ٥٦٨.

ويسبق هذا طبعاً الإيمان بالله تعالى بالدليل العقلي. ولكن إثبات النبوة التي يُتلقى منها الشرع وتفاصيل الاعتقاد - مع كونها ممكنة عقلاً - لا بد فيه من معجزة مقارنة لدعوى النبوة.

فمن أي طريق تدل هذه المعجزة على صدق النبي؟ أو ما وجه دلالتها على صدقه؟ وإذا كانت المعرفة لدى الجويني ضرورية - حتى النظرية منها - لا بد أن تنتهي بمنهج التقسيم بين النفي والإثبات، بالنظر والتردد في أنحاء الضروريات لتصبح ضرورية، فمن أي وجه تأتي ضرورة العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي؟

والجواب على هذا :

ذهب عموم الأشاعرة إلى أن دلالة المعجزة على صدق النبي عادية، وليست عقلية محضة - كدلالة الفعل على وجود الفاعل. وفسّر الايجي هذه الدلالة العادية بقوله : «هي اجراء الله عاداته بخلق العلم بالصدق عقبيه - يقصد عقيب ظهور المعجزة - فإن إظهار المعجزة على يد الكاذب، وإن كان ممكناً عقلاً، فمعلوم انتقاؤه عادة، فلا تكون دلالة عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل تكون عادية... وندعي في إفادته (أي حصول المعجزة) الضرورة العادية»^(١).

أما الجويني فلا يقبل أن تكون دلالة المعجزة حسب الأدلة العقلية على مدلولاتها^(٢) فقد عبّر بقوله : «إن المعجزة تكون فعلاً لله سبحانه وتعالى خارقاً للعادة ظاهراً على حال مدّعي النبوة، مع تحقيق اقتناع وقوعه في الاعتقاد من غيره، إذا كان يبغي معارضة. ووجه دلالتها يقرب من إشعار قرائن الأحوال البديهية»^(٣).

ويعدها ضرورية وليست نظرية، أي ليست بحاجة إلى نظر، فيقول : «فإظهار المعجزة على شرطها - بهذه المثابة - يفيد العلم بصدقه ضرورة من غير احتياج إلى نظر»^(٤).

ورأيه هذا واضح فيه أنه صاحب مدرسة العلوم الضرورية، إذ ينصرف عن التعبير «إجراء العادة» إلى تعبير «الإشعار بقرائن الأحوال البديهية»، وأنها ليست حاصلة عن نظر

(١) المرجع السابق، ص: ٥٥.

(٢) الجويني : الشامل (تحقيق أسعد تيم)، ص ٢٧٣.

(٣) الجويني : البرهان ١/ ١٤٨.

(٤) المرجع السابق ١/ ١٤٩.

عقلي واستدلال كسبي «وأنها نازلة منزله التصديق بالقول»^(١) وهو بهذا يناظر قول القاضي الباقلاني قبله بتعبير قريب عبّر عنه في وجه دلالتها. بأنها «تجري مجرى الشهادة له»^(٢).

وقد سار على تعبير الجويني بأنها نازلة منزلة التصديق بالقول علماء الأشاعرة^(٣). وقد ورد هذا الرأي عمّن هو أسبق منهم حقيقة وهو القاضي عبد الجبار المعتزلي^(٤). ونكتفي بهذا القدر في بيان وجه دلالة المعجزة على صدق النبوة عند الجويني ووزن رأيه بين المدارس الإسلامية^(٥).

(١) الجويني، الإرشاد (تحقيق أسعد تيم)، ص ٣٧٣. وكتاب لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، تحقيق فوقية حسين محمود، ط ١، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٣٨٥-١٩٦٥م، ص ١١١.

(٢) الباقلاني : القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. (تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، ط ١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص ٣٣.

(٣) انظر الأمدي : غاية المرام، ص ٣٢٩.

الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام، نسخة مصورة عن طبعة حررها ألفرد جيوم، ص ٤٢١.

(٤) القاضي عبد الجبار : المغني - النبوات، تحقيق إبراهيم مذكور وطه حسين، ١٦٨/١٥، وشرح الأصول الخمسة، ص ٥٧١.

(٥) يمكن الاطلاع على مزيد من التفاصيل في هذه القضية في كتاب : نظرية المعرفة ٧٣٩/٣ - ٧٤٥.

مناهج البحث في المعرفة

نوع الجويني في مناهج البحث في المعرفة، بحسب تنوع موضوعاتها وأنواعها ومستوياتها. فجعل للعقلية المحضة منهجاً، وللسمعية المحضة منهجاً آخر، وللعلوم المشتركة بين السمعية والعقلية منهجاً ثالثاً. ولنفصل في هذا الأمر :

أولاً : منهج البحث في العلوم العقلية المحضة :

إذا كانت العلوم ضرورية أو بديهية فلا بحث فيها أصلاً، لأنها يقينية في النفس، وهي أساس المعرفة ومستندها، إذ هي التي «تهجم مبادئ فُكْر العقلاء عليها»^(١) وما البحث إلا ترده في أنحائها.

وإذا كانت العلوم العقلية نظرية أو كسبية، وهي التي سماها «النظريات ، العليات»^(٢) فهي تكتسب بالنظر أو الدليل العقلي والبرهان المنطقي، بترتيب أمور معلومة للتوصل إلى مجهول. ولا بد للمقدمات من أن تكون صحيحة وضرورية، وأن يكون النظر سليماً صحيحاً.

فإذا كانت المقدمات أو بعضها مستقاة من الواقع الخارجي فهو طريق الاستقراء، الذي لا بد فيه من الخبرة، يقول الجويني : «فالعلم لا يحصل من غير تقدير خبرة فيه»^(٣). وهذا أيضاً لا يستغني عن المقدمات العقلية الضرورية أو العلوم الضرورية، وعن التردد في أنحائها.

وقد ذكر الجويني هذين الطريقتين : المنهج القياسي والمنهج الاستقرائي، ودقق النظر فيهما بعدما ذكرها كما هي عند علماء أهل السنة الأشاعرة : قال الإمام : «أدلة العقول تنقسم إلى أربعة أقسام : أحدها بناء الغائب على الشاهد، والثاني إنتاج المقدمات النتائج، والثالث السبر والتقسيم، والرابع الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه»^(٤).

ثم استعرض كل دليل بعينه ونقده.

(١) الجويني : البرهان ١/١٢٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق ١/١٢٦.

(٤) المرجع السابق ١/١٢٧.

١ - الدليل الأول : تناول فيه قياس الغائب على الشاهد، وذكر جوامع هذا القياس :

فأولها : الجمع بالعلة المشتركة كقولهم : إذا كان العالم في الشاهد له صفة العلم فكذلك العالم في الغائب تثبت له صفة العلم. وعلق عليه بأنه «لا أصل له، إذ لا علة ولا معلول عندنا وكون العالم عالماً هو العلم بعينه»^(١).

وثانيها : الجمع بالحقيقة، كقولنا : حقيقة العالم في الشاهد من له علم. إذن فحقيقة العالم في الغائب من له علم. ونقده بقوله : «والجمع بالحقيقة ليس بشيء، فإن العلم الحادث (أي العلم الذي في الشاهد) مخالف للعلم القديم (أي الذي للغائب) فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما»^(٢).

وثالثها : الجمع بالشرط، كقولنا : العلم بشرط الحياة في الشاهد، فيجب الحكم بذلك في الغائب. ونقده بقوله : «إذا قام دليل على المطلوب في الغائب فلا أثر لذكره في الشاهد، وليس في المعقول قياس»^(٣).

ورابعها : الجمع بالدليل، كقولنا الحدوث والتخصيص والإحكام دالة على القدرة والإرادة والعلم في الشاهد، فتثبت صفات القدرة والإرادة والعلم في الغائب، بدليل أنه مُحَدَّث ومُخَصَّص ويتقن الفعل ويُحَكِّمُه. وقد نقد هذا القياس أيضاً بأنه كان ثمة دليل على هذه الصفات للغائب فلماذا القياس على الشاهد؟ فإنه لا معنى له^(٤).

٢ - الدليل الثاني : وتناول فيه الاستدلال بالمقدمة على النتيجة. ونقده بأنه لا يُعد صنفاً من أصناف الدليل العقلي، إذ العلوم عنده كلها ضرورية والنظر أو الاستدلال هو تردد في أنحاء الضروريات، وبالتالي «فلا حاصل للفصل بين الضروري والنظري»^(٥).

٣ - الدليل الثالث : وتناول فيه الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه، وقال عنه : «إنه لا أصل له، فإن المطلوب في المقولات العلم، ولا أثر للخلاف والوفاق فيها»^(٦).

(١) المرجع السابق : ١٢٨/١ ، ١٣٠ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق .

(٤) المرجع السابق ١٣٠/١ .

(٥) المرجع السابق .

(٦) المرجع السابق ١٣١/١ .

وانتهى بعد ذلك إلى أن هذه الطرق القياسية أو الأدلة القياسية ليست ذات قيمة معتبرة في المعرفة. وهو وإن لم ينكرها إلا أنها ليست مجدية معرفياً، لأن العلوم عنده ضرورية كلها. والنظر هو إعمال للعقل لتبيين الضرورة، إذ هو تردد في أنحاء الضروريات وأساليبها ومراتبها، كما يؤكد على ذلك مراراً.

٤ - الدليل الرابع : دليل الاستقراء : ولما جاء إلى الدليل الاستقرائي القائم على السبر والتقسيم، لم يعترف من هذا الدليل إلا بنوع واحد منه، وهو المنحصر بين النفي أو الإثبات فقط، وأنه لا قيمة لتعدد أوجه الاتفاق والاختلاف، أو التردد بين الحثيات بين الأشياء التي يُسبر فوراً وتقسّم اعتباراتها، إلا إذا انحصرت الأقسام والاعتبارات بين إما النفي أو الإثبات فقط، وحينئذ إذا انتفى هذا الاعتبار ثبت ذلك الاعتبار، وإذا ثبت هذا الحكم انتفى الحكم الآخر، وهذا في نظره هو الدليل المقبول، لأنه النظر الصحيح القائم على التقسيم الدائر بين النفي والإثبات»^(١).

وهو بهذا ينظر للأدلة القياسية نظرة ناقدة. ولا يعترف من الأدلة الاستقرائية إلا بقسم واحد من السبر والتقسيم، لأنه يعده دليلاً قاطعاً مناسباً لتحقيق العلم الضروري في نظره. وهذا النوع هو الذي يرتضيه في القياس الأصولي^(٢) في بحث العلة التي تعلل بها الأحكام الشرعية، وتصلح لأن يُبنى عليها القياس الأصولي.

وقد أورد النقد الثاني على دليل السبر والتقسيم الذي لا ينحصر بين النفي أو الإثبات فقط، فقال : «قصارى جهد السابر أن يقول : سبرتُ فلم أجد معنى سوى ما ذكرت، وقد تتبعت ما وجدته. فيقول الطالب : ما يؤمنك أنك أغفلت قسماً لم تتعرض له؟ فلا يفلح السابر في مطالب العلوم إذا انتهى الكلام إلى هذا المنتهى»^(٣).

ولقد كان الجويني متسامحاً مع السبر والتقسيم بسائر أقسامه حيث أجازاه في المسائل الشرعية، لأنها تقبل الظن وغلبة الظن، في حين رده آخرون، بحجة أن «منتهاه إحالة السابر للأمر على وجدانه»^(٤).

(١) المرجع السابق.

(٢) الجويني : البرهان ٨١٥/٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق ٨١٦/٢.

أما الجويني فقد خالفهم في هذا بأنه ولو لم يكن قطعياً فإنه تحصل به غلبة ظن، وهي مقبولة في الأمور الشرعية الاجتهادية، أو المظنونيات.

قال معلقاً عليهم: «وهذا غير سديد فإن هذا الفن من التقسيم إنما يبطل في القطعيات، من حيث لا يُفْضَى إلى العلم أو القطع. وإذا استعمل في المظنونيات فقد يفيد غلبة الظن»^(١).

وملخص القول كما نستنتج أن الجويني يعترف بالاستقراء منهجاً للمعرفة، وكما يصرح في موضوع آخر أن هذا المنهجي يصلح في معرفة خصائص الأشياء وليس في معرفة حقائقها، إذ يقول:

«وبالجملة لا يقوم برهان على التحاق هذا القسم - خواص الأشياء - إلا أن يعتمد المُعْتَمَدُ الاستقراء»^(٢).

وهذا يعطي للمعرفة لدى الجويني واقعيتها من خلال كون الواقع الخارجي موضوعاً لها، ومن حيث قدرة العقل البشري على معرفة الواقع وخصائصه بمنهج الاستقراء، دون معرفة حقائق الأشياء. وهو بهذا يجمع في معرفة العالم بين منهجي القياس والاستقراء، كما تستنتج السيدة فوقية حسين محمود بقولها «فيكون العالم... بين أن يتناوله المرء بالبحث ويطبق عليه المنهج القياسي وبين أن يواجهه مواجهة الراغب بتقرير الواقع كما هو فيطبق عليه منهج الاستقراء»^(٣).

ثانياً: منهج البحث في السمعيات المحضة: ومستند التصديق بالسمعيات «الكلام الحق الصدق»^(٤). وطريقها «المرشد إلى ثبوت كلام صدق»^(٥)، أي طريقها النبوة. وطريق معرفة صدق النبي المعجزة الدالة على صدقه، ودلائلها عند الجويني - كما مر - مشعرة بقرائن الأحوال، وشبيهة بالعلم الضروري، أو نازلة منزلة التصديق بالقول بما يوجب ثبوت العلم بصدقه ضرورة. وبعد ثبوت النبوة تكون الأدلة الشرعية هي مستند تفاصيل المعرفة السمعية، وحينئذ تكون أدلتها «ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع»^(٦). يقول الجويني: «الأصل في السمعيات كلام الله تعالى وهو مستند قول النبي ﷺ»^(٧).

(١) المرجع السابق. (٢) الجويني: البرهان ١/١٤٤.

(٣) فوقية حسين محمود: الجويني، ص ١٥٦. (٤) الجويني: البرهان ١/١٣٧.

(٥) المرجع السابق ١/١٤٧. (٦) المرجع السابق.

(٧) الجويني: البرهان ١/١٥١.

وهنا يظهر لدينا منهج متميز في العلوم الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع وهو منهج الدلالة أو منطق البحث في الدلالة، والذي يقوم على اللغة والبيان، وموضعه في علم أصول الفقه والتفسير. وهذا المنهج خاص بالتفكير الإسلامي ونظرية المعرفة في الإسلام، لأنه مستند إلى نصوص شرعية تفهم بالعقل ودلالات الألفاظ على المعاني بحسب وضع أهل اللغة لها واستعمال الشارع لها.

يقول الجويني : «وأما السمعيات فإنها تدل بنصب إياها أدلة، وهي ممثلة باللغات والعبارات الدالة على المعاني عن توقيف من الله تعالى فيها أو اصطلاح صدر عن اختيار»^(١). وقد اختار الجويني معنى البيان عند الباقلاني بأنه «هو الدليل»^(٢).

ثالثاً : منهج البحث في السمعيات والعقليات :

وهنا يبين دور منهج البحث العقلي في الدين. فالعقل فيما يتعلق بالدين مطلوب منه إدراك جواز قضائيه، وإدراك ما يجوز فيه وما يجب وما يستحيل.

ويثبت بطريق النظر العقلي في الإيمان بالله تعالى والإيمان بصفاته إذ أن هذه المسائل لا تثبت بالسمع أي بالدليل الشرعي كما يقول الجويني : «إن وجود الباري تعالى وحياته، وأن له كلاماً صدقاً لا يُثبت به سمع»^(٣).

ثم تقوم المعجزة دليلاً على صدق النبي، فيثبت للعقل الحكم أو العلم بالنبوة وصدقها. ويصبح للعقل بعد ذلك دور في فهم الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة.

وحينئذ يشترك المنهج العقلي في البحث مع المنهج الشرعي في الاستدلال يقول الجويني : «فما يقع من هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعيات لا يمتنع اشتراك السمع والعقل فيه»^(٤).

وثبوت النص الشرعي، الذي هو مورد الاستدلال العقلي، والاستنباط الشرعي أمر أساسي في منهج البحث العقلي والشرعي، ولذلك لا بد من التأكد أو العلم بثبوت الخبر الصادق، ومن هنا كان لا بد من التواتر في الخبر لإنشاء العلم القطعي أو الضروري لأن

(١) الجويني : البرهان ١/١٥٥.

(٢) المرجع السابق ١/١٦٠.

(٣) المرجع السابق ١/١٣٧.

(٤) المرجع السابق ١/١٣٧.

العلم ضروري. وإذا اختلفت القطعية في الثبوت بأن كان الخبر آحاداً ودون التواتر اختلفت الضرورة والقطعية، وأصبح العلم ظنيّاً. مع ما في هذا الأمر من خلاف بين المتقدمين والمتأخرين في مدى إفادة خبر الواحد العلم. مما لا يتحمل هذا البحث الاطالة في ذكره.

والإمام الجويني هنا يقصد من تعبيره بالخبر، «الخبر المتواتر الذي يثبت أصله وفحوّاه قطعاً، فأما خبر الواحد إن عدّ من مراتب السمعيات فلا نعني بذكره أن يستقل بنفسه، ولكن العمل عنده يستند إلى خبر متواتر، وإلى إجماع مستند إلى الخبر المتواتر، وكذلك القول في القياس»^(١) أي يشترط كذلك هذه القطعية في القياس الأصولي.

(١) المرجع السابق ١/١٥٣.

الخاتمة والتوصيات

ونخلص من هذا البحث إلى التأكيد على أن الإمام الجويني أرسى دعائم قوية لنظرية المعرفة في الفكر الإسلامي، وعلى وجه الخصوص الفكر العقدي، وعلم أصول الفقه، حيث أكد إمكانية المعرفة ورفع مستوى يقينيتها، وجعل للضرورة العقلية قيمتها العليا في التأصيل المعرفي، وأسهم في تأكيد دور العقل والحس معاً، مستبصراً بنظرة القرآن الكريم في تقدير تكامل دور الحواس مع العقل مما كان له أثر كبير في بيان موضوعات المعرفة بحسب طرق المعرفة، ودرجاتها ومستوياتها.

وقد أرسى الإمام الجويني - مع سائر أعمدة المدرسة الأشعرية - قواعد المنهج العلمي في البحث بصورة عامة وفي العلوم الشرعية بوجه خاص. حيث جمع بين منهجي القياس والاستقراء، بما يجعل نظرية المعرفة عنده ليست ذات طابع أحادي تقدس العقل وحده أو الحس وحده، وإنما تجعل لكل منهج دوره، ومجاله، وفعاليتها وبحسب قابلية ميادين المعرفة، سواء في عالم الشهادة أو في عالم الغيب، وسواء في العلوم العقلية المحضة أو السمعية المحضة، أو العلوم المشتركة بينها.

وظهر أن غاية البحث في نظرية المعرفة لديه ليس العمل الفلسفي أو التقليد أو الجمع بين الدين والفلسفة، وإنما خدمة العقيدة والشرعية. ويمكننا أن نسجل لهذا الإمام وقفات متميزة باعتباره من المتقدمين، وأن له رأياً ناقداً في كل ما استعرض وكتب في مجال بحثه في العقل ومداركه، والنظر، وسائر مسائل المعرفة.

ويوصي الباحث بضرورة الاهتمام وتعقب نظرية المعرفة لدى علماء الكلام وعلماء أصول الفقه متقدمين ومتأخرين، حيث نجد قلة الاهتمام بهذه القضية.

والله من وراء القصد...



جامعة قطر

كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
دورة

الدراسات الإسلامية
للدراسات الإسلامية
١٩٩٨-٢٠٠٠ م

في الفترة من ١٩-٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦-٨ أبريل ١٩٩٩ م

نظريّة المعرفة
عند إمام الحرمين الجويني

د. عبد الله حسني زروق
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه إلى يوم الدين ، وبعد..

كل نهضة وكل تغيير اجتماعي ، حضاري ، ينبغي أن يقوم على نهضة علمية؛ وكل نهضة علمية يجب أن تقوم على أسس وأصول معرفية ثابتة، على أساسها يمكن إنتاج المعارف والعلوم في شتى المجالات والميادين . إن بناء فكرنا ومجتمعنا يجب أن يؤسس على مبادئ الوحي والعقل، بالإضافة إلى ذلك يمكن الاستفادة من التراث الغني والثر الذي خلفه علماءنا المبدعون بجانب الاستفادة من التراث البشري. ولكن علينا أن ننظر إلى التراث البشري والتراث الإسلامي نظرة نقدية منصفة، وأن نأخذ في الاعتبار عند تقويمنا للتراث الإسلامي ، الذي نحن بصدد دراسة جانب من جوانبه، التطورات العلمية الحديثة والمعاصرة وأن نجعل مساهمات تراثنا معيناً لنا في بناء فكرنا الإسلامي المعاصر، فسنسقط ذلك التراث على واقعنا بطريقة علمية دقيقة. لأجل ذلك سوف لا يكتفي الباحث بعرض وشرح ونقد ما ورد من آراء لإمام الحرمين على الرغم من دقتها وعمقها وفائدتها بل يطور فكره حسب المساحة المتاحة حتى يتفاعل مع المستجدات العلمية ويفيد في حل المشكلات الفكرية التي تواجهنا. فوق كل هذا ينبغي أن يكون البحث التاريخي بحثاً إبداعياً. والباحث لا يدعي هذا لكنه يأمل أن تستوفي الأبحاث التاريخية هذا الشرط. كما يعتذر الباحث أن الوقت الذي تهيأ له في كتابة هذا البحث كان ضيقاً لذلك لم يستطع أن يحلل كل جوانب نظرية المعرفة عند إمام الحرمين الجويني؛ وسيقتصر هذا البحث على دراسة كتاب «البرهان في أصول الفقه».

هنالك ملاحظة أخيرة، وهي أن نظرية المعرفة لإمام الحرمين الجويني يمكن تصنيفها على أساس أنها نظرية تأسيسية. والتأسيسية نظرية عن بنية الاعتقادات المبررة. هذه البنية تمثل نظاماً فيه بنية تحتية لا تحتاج إلى تبرير ، وبنية فوقية تحتاج إلى تبرير ، فالمعتقدات إما مبررة مباشرة بحيث لا تحتاج إلى تبرير، وإما أنها مبررة بطريقة غير مباشرة عن طريق تلك التي لا تحتاج إلى تبرير. إذ أنه ليس من الممكن أن نبرر جميع معتقداتنا، لأننا إذا فعلنا ذلك، فإما أن نقع في الدور أو التسلسل. وينبغي أن تكون للقضايا الأساسية حصانة إبستمولوجية وأن لا تكون معرضة للخطأ ، ولا للشك ، ولا

يمكن تكذيبها. فضمان صدق كل قضية في البنية، أو النظام يتم باختيار قضايا أساسية يقينية تكون بيئة بنفسها أو بمثابة بديهيات ثم نقل خاصية الصدق منها إلى بقية قضايا النظام عن طريق الاستدلال المنطقي.

لقد واجهت نظرية المعرفة التأسيسية في الآونة الأخيرة نقداً واسعاً. وظهرت في الساحة الفلسفية نظريات منافسة كـنظرية الاتساق والنظرية الذرائعية (Pragmatism) ونظرية الوثوق (Reliability) نظرية الاتساق تقابل النظرية التأسيسية. فهي ترفض القول بأن هنالك معتقدات لا تحتاج إلى تبرير. لذلك ينبغي أن نجد لكل قضية تبريراً. ويتم هذا التبرير ببيان أنها تتسق مع مجموعة قضايا تمثل نظاماً أو بنية، أو أنها تلزم من قضايا هذا النظام. فغاية التبرير عند استخدام الدليل في منهج الاتساق ليست نقل المرتبة الـابستمولوجية من معتقد إلى معتقد ولكن نقل المرتبة الـابستمولوجية التي يمتاز بها كل المعتقد إلى المعتقد المعين. إن اتساق المعتقد لا يكفي مبرراً له ولصدقه لأن النظام المتسق قد لا تقابله حقيقة في الواقع. من ناحية أخرى فالنظم المتسقة قد تتعدد وتتناقض. وهذا يعني أن نظرية الاتساق قد تصلح للأنظمة الرياضية (الهندسة الإقليدية والهندسة غير الإقليدية) والمنطقية البحتة (منطق ثنائي القيم وثلاثي ورباعي .. ومتعدد القيم)، ولكنها لا تصلح للأنظمة التجريبية، والنظم الأخلاقية والأديان. غير أنه إذا تم تبرير النسق (الديني مثلاً بنظرية تأسيسية) ككل فإنه يمكن حينئذ استخدام نظرية الاتساق للتحقق من القضايا الجزئية داخل النظام ^(١) (فمثلاً في الإسلام نقوم باستنباط القضية المراد معرفة صحتها من القرآن والسنة، أو بإثبات أنها لا تعارض القرآن والسنة). ويمكن تأسيس الدين أو النظام الإسلامي ككل ببرهان وجود الله، وصدق الرسول ﷺ وحفظ الرسالة من التغيير والتبديل، وبرهان أن هنالك منهجاً سليماً للاستنباط. تجدر الإشارة إلى أن اتساق النظام مؤشر على صدق النظام. فالنظم البشرية إذا اتسمت بالشمول فإنه مهما حرص أفرادها على توخي الصدق في أحكامها سوف تحوي تناقضات «لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»، فكمال الاتساق صفة ربانية.

(١) زروق (عبدالله حسن) : مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الرابع عشر، خريف ١٩٩٨م، ص ٥٨.

والنظرية الذرائعية تعتبر أن صدق القضية مرتبط بالنتائج العملية لها، وبما يترتب عليها من مصلحة وفائدة ونجاح. وتعتبر النظرية الذرائعية القوانين والنظريات العلمية مبادئ موجهة للأفعال أكثر منها وصف حرفي للعالم^(١).

ويمكن اعتبار استخدامات النظرية الذرائعية فيما يلي^(٢):

١ - تبرير المنهج الاستقرائي (إذ لا تصلح النظرية التأسيسية لذلك) ولقد برر الغزالي الاستقراء بنظرية ذرائعية^(٣).

٢ - تبرير اختيار بعض الأنظمة الرياضية والمنطقية (كارناب).

٣ - تبرير النظريات العلمية (فيرابند).

٤ - تبرير المبادئ السلوكية والأخلاقية (الطوفي، القائل بنظرية المصلحة كمبدأ مهيمن على كل المبادئ، والنفعيون أمثال بنتام ومل).

٥ - تبرير الأديان (وليم جيمس) تجدر الإشارة أن النظرية الذرائعية لا تصلح لتبرير الأديان لأن ديناً كالدين الإسلامي يعتبر نفسه يعكس حقائق وجودية.

٦ - تبرير اختيار مجال البحوث العلمية.

تجدد الإشارة إلى أنه على الرغم من أننا نجد في القرآن إشارات كثيرة إلى الترابط العضوي بين الحق والنفع الحقيقي، وبين المعرفة والعمل، فإن مفهوم الحق مفهوم مغاير لمفهوم المنفعة كمنفعة^(٤).

ويتم تبرير القضية وقبول القضية قيد البحث حسب نظرية الوثوق إذا كانت هناك عملية موثوق بها وتضمن لنا أن القضية قيد البحث صادقة والبعض يفسر هذه العملية بكونها عملية سايكولوجية إدراكية تعتمد الإحساس والذاكرة والاستبطان والتعلقل، وهذه النظرية تصنف كأحدى النظريات السببية للمعرفة غير أن هذه العمليات الإدراكية قد تخوننا ولا تصدقنا. فينبغي أن نستبعد خطأها، إذا أردنا اعتمادها سبباً للمعرفة، وهذه

(١) زروق، ص ٥٦-٥٧، المرجع نفسه.

(٢) زروق، ص ٥٧، المرجع نفسه.

(٣) زروق، (عبدالله حسن)، نظرية المعرفة عند الغزالي، مجلة المسلم المعاصر، ص ٤١، ٤٦.

(٤) زروق، مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، ص ٥٧، مرجع سابق.

النظرية يمكن أن تعد مكملة للنظرية التأسيسية ونظرية الاتساق باعتبار أنها تعطي تخيلاً أعمق للقضايا وخاصة تلك التي تعتمد من غير تبرير^(١).

قضايا نظرية المعرفة :

تناول إمام الحرمين بالبحث قضايا مختلفة في نظرية المعرفة وفيما يلي مجموعة من هذه القضايا^(٢):

١ - مفهوم العقل.

٢ - إمكانية المعرفة.

أ - الشك الجذري.

ب - شك التبرير.

ج - النسبية: بمعنى عدم ثبات المعارف.

د - النسبية المعيارية.

٢ - وسائل المعرفة (مدارك العلوم):

أ - العقل.

ب - الحس.

ج - الإلهام.

د - النص (هو مصدر وليس وسيلة).

هـ - العقليات والنظريات والسمعيات.

٤ - أنواع الاستدلال (أدلة العقول):

أ - بناء الغائب على الشاهد.

ب - الاستنباط (إنتاج المقدمات النتائج).

ج - السبر والتقسيم.

(١) Dancy (Jonathan) and Ernest Sosa, A Companion to Epistemology, Basil Blackwell, Cambridge Massachusetts, 1994, p.435.

(٢) الجويني (إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، الجزء الأول، حققه عبدالعظيم الديب، طبعة قطر، ١٣٩٩هـ، ص ١١١-١٥٨.

- د - الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف عليه.
- هـ - درجات القضايا اليقينية:
- أ - معرفة الذات.
 - ب - القضايا العقلية.
 - ج - القضايا الحسية.
 - د - القضايا الخبرية.
 - هـ - القضايا التجريبية.
 - و - القضايا المستندة إلى قرائن الأحوال.
 - ز - القضايا الاستنباطية (الاستنباط المنطقي).
 - ح - القضايا الممكنة (جواز المعجزات).
 - ط - القضايا الفعلية (وقوع المعجزات).
 - ي - القضايا المستندة إلى الشرع (الكتاب والسنة والإجماع).
- ٦ - درجات القضايا.
- ٧ - أنواع القضايا:
- أ - ما يعلم بالعقل فقط.
 - ب - ما يعلم بالشرع فقط.
 - ج - ما يعلم بهما معاً.
- ٨ - تعريف المعرفة.
- ٩ - حدود العلم.
- ١٠ - وسائل المعرفة في العلوم الشرعية: العقل ، المعجزة ، النص.
- ١١ - أقسام المعقولات:
- البديهية (دون برهان).
 - التي تعلم ببرهان.

١٢ - أقسام البراهين:

أ - مباشرة.

ب - غير مباشرة.

١٣ - مناهج العلوم الشرعية: طرق البيان.

مفهوم العقل :

ابتدأ الجويني بحثه في نظرية المعرفة في كتابه «البرهان في أصول الفقه»^(١) بمفهوم العقل وكان حديثه عن العقل المشترك بين كل الناس، ولم يميز بين العقل العربي وغير العربي ولا بين العقل المسلم وغير المسلم، ولكنه قد كان اهتمام المفكرين المسلمين والعرب المعاصرين بما صار يعرف «بالعقل العربي» و«العقل المسلم»، فكتب الجابري «بنية العقل العربي»^(٢) و«تكوين العقل العربي»^(٣) وكتب عماد الدين خليل «حول إعادة تشكيل العقل المسلم»^(٤) وعبد الحميد أبو سليمان «أزمة العقل المسلم»^(٥) وطه عبد الرحمن «العمل الديني وتجديد العقل»^(٦) وعبد الرحمن الطريري «العقل العربي وإعادة التشكيل»^(٧)، وآخرون كثيرون تناولوا مفهوم العقل العربي والعقل المسلم لأنهم يعتقدون أن أي نهضة للعرب والمسلمين ينبغي أن تقوم إما على أساس تجديد أو إعادة تشكيل أو نقد العقل العربي والمسلم. فالعقل العربي في تقديرهم قاصر. وسبب القصور عند بعضهم هو ما آلت إليه أوضاع العربي وشخصيته من ضعف وتدهور وآخرون كالجابري يعتبرون القصور ناتجاً عن بنية الفكر الإسلامي نفسه. لم يُرد الجويني أن يسترسل في مبحث العقل ونبه القارئ إلى أنه لا ينبغي له أن يعتقد أن هذا مبلغ علمه عن حقيقة العقل وأشار إلى أن الموضوع لا يحتمل أكثر مما ذكر^(٨). فذكر في اختصار اختلاف علماء المسلمين في

(١) الجويني، ص ١١١-١١٣، المرجع نفسه.

(٢) الجابري (محمد عابد)، بنية العقل العربي، الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠م.

(٣) الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨م.

(٤) خليل (عماد الدين)، حول إعادة تشكيل العقل المسلم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ.

(٥) أبو سليمان (عبد الحميد)، أزمة العقل المسلم، الطبعة الثالثة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، ميدون، ١٩٩٣م.

(٦) عبد الرحمن (طه)، العمل الديني وتجديد الفكر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

(٧) الطريري (عبد الرحمن)، العقل العربي وإعادة التشكيل، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، دولة قطر، كتاب الأمة، ١٤١٣هـ.

(٨) المرجع نفسه، ص ٥٦-٥٧.

تعريف العقل فقال: إن القاضي أبا بكر عرفه بأنه العلم الضروري وليس النظري إذ لا يتصف بالعقل من هو خال من العلوم كلها. وهويسبق النظر وعرفه المحاسبي بأنه غريزة تمثل وسيلة الحصول على المعرفة وليست جزءاً منها^(١).

قال الغزالي^(٢) :

«أعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معانٍ مختلفة فصار ذلك سبباً لاختلافهم. والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معانٍ .. فالأول الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية ، وهو الذي أراده الحارث المحاسبي ، حيث قال حد العقل: إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء. ولم ينصف من أنكر هذا ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية ، فإن الغافل عن العلوم والنائم عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم .. الثاني : هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد .. والثالث : علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال فإنه من حنكته التجارب وهذبه المذاهب يقال إنه عاقل في العادة.. الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً من حيث أن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة فهذه أيضاً من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان. فهي قوة تتحكم في السلوك والشهوات والإرادة.

ولقد عرف «اللاندي» نوعين من العقل^(٣). (تعريفه للعقل الذي من النوع الأول مماثل لتعريف القاضي أبي بكر وتعريفه الثاني مماثل لتعريف المحاسبي): ١- العقل الذي يشير إلى مبادئ العقل وآلياته التي بها ينتج العاقل المعرفة والتي يستخدمها للتعامل مع موضوع المعرفة ومصادرها (الطبيعة، الإنسان ، الله) وهذا النوع يسمى بالعقل

(١) الجويني، ص ١١٢، المصدر نفسه.

(٢) الغزالي (أبو حامد) : إحياء علوم الدين، الجزء الأول، دار القلم، بيروت، ص ٨١.

(٣) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٥، مصدر سابق.

السائد ٢ - العقل الذي يشير إلى الشيء (الغريزة، الملكة، القدرة) الذي يبدع هذه المبادئ والآليات (لعل العقل يبدع الآليات ولكنه لا يبدع المبادئ الضرورية الفطرية)، فهو ملكة وليس شيئاً متحققاً ويسمى العقل المكوّن أو الفاعل ^(١). فالجويني اختار كما اختار المحاسبي تعريف العقل بأنه الملكة أو العقل المكوّن، وقال لا يمتنع كون العقل مشروطاً بعلوم وإن لم يكن منها واستدل على هذا القول بأننا نرى العاقل يذهل عن الفكر في الجواز والاستحالة وهو عاقل ^(٢). فالعقل غريزة بها درك العلوم وليست منها وليس واضحاً ما يقصده إمام الحرمين بمفهوم الشرط إذ أن المعارف الضرورية مركوزة في العقل بالفطرة ولا تأتي بالنظر والتدبر والتفكير. نعلم أن من فلاسفة الغرب من أنكر المعارف الفطرية ونعلم أن علماء المسلمين اختلفوا في تفسير مفهوم الفطرة ولا مجال هنا للخوض في هذه المسألة. كما نعلم أن السلوكيين من علماء النفس أنكروا وجود العقل نفسه ولكن العقل أعيد له اعتباره في علم النفس بظهور المدرسة الإدراكية. ومفهوم العقل يشير في علم النفس إلى التفكير والشعور، والرغبات والإدراك والإرادة والتذكر ^(٣). أي يشير إلى قوى وغرائز ومقدرات.

و رؤية الباحث مماثلة لرؤية إمام الحرمين والمحاسبي فالعقل عنده ملكة ومقدرات ولكنه في نفس الوقت يحوي معارف ضرورية وهذا هو الجزء الثابت المستقر في جميع العقول. أما ما ينتج من طرق الاستدلال وآليات التفكير وما يهتم به العقل من موضوعات وما يتوصل إليه من معارف معينة فأمور حادثة (Contingent) لا ينبغي أن نعرف بها العقل. وليس صحيحاً ما قاله الجابري إن العقل جملة قواعد مستخلصة من موضوع ما ^(٤). هذا التعريف مناسب لتعريف العقل الذي هو بالفعل وليس العقل بالقوة. وقد أخطأ الجابري عندما قال إن أرسطوطاليس لم يعرف الموضوع الذي يمكن أن يوحى للعقل الفاعل والعقل بالملكة قيمة ثالثة (اللاتحديد) بجانب قيمتي الصدق والكذب ^(٥). لأن أرسطوطاليس عرف وناقش حادثة المعركة التي تحدث في البحر غداً

(١) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢) الجويني، ص ١١٢، مصدر سابق.

(٣) The Encyclopedic Dictionary of Psychology, ed., Terry f. Pettijohn, the Dushkin Publishing Group, Inc., Guilford, 1991, P., 186.

(٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٥، مصدر سابق.

(٥) الجابري : ص ٢٥، المصدر نفسه.

(The sea battle tomorrow) (١) وعندما كتب لوكاشيفس عن منطق أرسطو أنشأ نظاماً كاملاً لمنطق ثلاثي القيم (٢). لأن ما سيحدث غداً غير محدد اليوم فلا نستطيع الحكم عليه بالصدق أو الكذب. إذن فلا حاجة لنا أن نعرف موضوع فيزياء الكم وقانون هايزنبرج ونمط سلوكيات الجزيئات الصغيرة لكي نعرف المنطق ثلاثي القيم. فالمنطق يمثل عوالم ممكنة ينشأها العقل المبدع وبعض هذه العوالم قد يحدث بالفعل وبعضها قد لا نجد لها تفسيراً، وما يتوصل إليه العقل المكوّن من منطق قد يكون بطريقة حدسية وإبداعية وقد يحدث بسبب مثير وهو موضوع ما. وأخطأ الجابري أيضاً حين قال إن العقل العربي عقل معياري أهمل دراسة الحقائق واهتم بدراسة القيم وأخطأ عندما قال: (إذا استشرنا الكتاب العربي المبين القرآن الحكيم فإننا نجد هذا المعنى القيمي المرتبط بكلمة عقل وفيما معناها يعبر في الأغلب الأعم عن التمييز بين الخير والشر والهداية والضلال المعنى القيمي في النظام والتنظيم في المجال التداولي للكلمات العربية المذكورة متجه دوماً إلى السلوك البشري لا إلى الطبيعة وظواهرها) (٣). فهذا الوصف للقرآن الكريم غير صحيح لأن القرآن يحوي آيات كثيرة عن الطبيعة وظواهرها وعن السنن التي تحكم الظواهر الكونية والظواهر الاجتماعية والتاريخية. ولقد حث القرآن الكريم العقل العربي والإنساني في غير ما موضع للنظر في الكون ليس لمعرفة الخالق المبدع للكون فقط ولكن لإعمارهِ والانتفاع به وللأخذ بأسباب القوة التي تعتمد على معرفته.

ولعل هذا التمييز بين العقل الذي يبحث في الحقائق والعقل المعياري يقوم على الزعم القائل بأن الأول يصل إلى نتائجه بطريقة موضوعية أما العقل المعياري فهو يَبْحَثُ عن القيم التي هي في تصورهم ذاتية تتصل بالشعور ولا يمكن تحديد صدقها أو كذبها بطريقة موضوعية، وهو زعم باطل. كما يوحي التمييز بين دراسة الطبيعة وظواهرها ودراسة القيم بأفضلية دراسة الظواهر الطبيعية على دراسة القيم من ناحية أخرى، فافتراض وجود حقائق علمية بحثه دون ملابسة المعايير القيميّة أمر عسير.

(١) زروق، (عبدالله حسن)، مشكلة الجبر وحرية الاختيار في تاريخ الفكر الإسلامي، مجلة كلية الآداب، الخرطوم، العدد الخامس، ١٩٨٣م.

(٢) J. Lukasewicz, Aristotle's Syllogistic, 1951.

(٣) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣١، مصدر سابق.

العقلانية (Rationality) :

إن مبحث نظرية المعرفة متصل اتصالاً وثيقاً بمبحث فلسفي هام ألا وهو مبحث العقلانية؛ لقد اقتصر هذا البحث كما أسلفنا الذكر على أفكار الجويني التي وردت في كتابه البرهان وهو ضمن الكتب التي كتبها في آخر حياته، وفي اعتقادنا أن البرهان يمثل مرحلة نضوج العقلانية عنده. ولا يعني أن انتهى فيما بعد إلى إيمان العجائز لأن القرآن كما سيتضح قد حث على النظر والتفكير والتدبر واستخدم الحجة والبرهان وطلب البرهان من المنكرين له. ودراستنا للجويني ليست غاية في ذاتها، ولكننا اتخذناها وسيلة لاستعراض أهم قضايا نظرية المعرفة وذلك بهدف الاستفادة منها وتطويرها وربطها بما استجد من قضايا ومفاهيم. وما يهمنا هو أنه في البرهان اتخذ منهجاً عقلانياً ذا خصائص معينة فقبل طرقاً من الاستدلال ورفض طرقاً أخرى معللاً مواقف بحجج عقلية ممتازة. كما أنه رفض في البرهان الإلهام والكشف مصدراً من مصادر المعرفة وأنكر على الحشوية والنصوصيين موقفهم كما أنكر مواقف الشكاك والنسبيين.

وعلى الرغم من قوة حجته ومتانة موقفه فإن هذه الاتجاهات ظلت باقية جنباً إلى جنب مع العقلانية وأخذت أشكالا مختلفة فالمهم أن نأخذ منها موقفاً متجسداً مستفيدين مما قدم من أفكار بشأن هذه القضايا.

القرآن الكريم والعقلانية:

إن الله مكن البشر عموماً من أسباب العقلانية بأن كرمهم ووهبهم غريزة العقل أي وهبهم ما يسمى بالعقل المكوّن وزودهم ببعض المعارف الضرورية ولكن عليهم أن يوظفوا ويفعلوا هذه النعمة وهذه الهبة. ولقد ذم القرآن الكريم التقليد لأن المقلد يتبع دون أن يعلم هل ما قلد فيه غيره حق أم باطل يقول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ. قَالَ أُولَٰئُوا جِئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (١) وحث الإسلام على الاجتهاد ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (٢) والقرآن يطلب من المعارض الدليل يقول الله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا

(١) سورة الزخرف : الآية : ٢٣-٢٤.

(٢) سورة النساء : الآية : ٨٣.

بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (١) ويعطي الأدلة على مقولاته: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (٢) ويعلل سبحانه وتعالى الأحكام الصادرة منه فيقول في تحريم الخمر والميسر: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» (٣) ويقول تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (٤) ومما يدل على أن أحكام الدين كانت تأتي معللة هو أن فقهاء المسلمين استنبطوا أصلاً من أصول الأحكام وهو القياس فصاروا يقيسون حكم شيء غير منصوص عليه على آخر منصوص عليه لعله في الأصل تجمع بينهما فمنعوا الرهن والإجارة في وقت صلاة الجمعة قياساً على منع البيع في ذلك الوقت وهكذا (٥) وقالوا بمبدأ المصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان وبمقاصد الشريعة. بل إن بعضهم قال إن ما يتوصل إليه بمحض ومجرد العقل ملزم ويجب فعله، ولكنهم قيدوا هذه المبادئ وما يؤدي إليه العقل بعدم معارضته للنص. وقال علماء الإسلام إن العقل هو الذي يقود إلى الإيمان وإلى التصديق برسالة محمد - ﷺ - وأن من طعن في العقل فقد طعن في الدين لأن العقل هو الذي ينصب الشرع ولكنهم قالوا بعد أن ينصبه فإنه ينبغي عليه أن يعزل نفسه وهذا أيضاً سلوك عقلاني لأن من نصب (الوحي) أكثر كفاءة من الذي نصب (العقل)، ولكن في حقيقة الأمر العقل ينصب الشارع ولا يعزل نفسه بالكلية، فالعقل هو الذي يدرك ويفهم قول الشارع وهو الذي يطبق وينزل أحكام الشرع في الواقع وهو الذي يصدر الأحكام فيما لا نص فيه وهو الذي يوفق ويرجح بين الأدلة والنصوص التي قد تبدو في بعض الأحيان ظاهرياً أنها متعارضة. كل هذا لا يمكن أن يتم دون العقل. العقلانية ثقة في العقل ولكن لم يكن العقل ثقة عند الجميع فلقد رفض العقل بعض المتصوفة وقالوا إنه لا يقود إلى معرفة حقيقية إذ أن المعرفة الحقيقية تكون عن طريق الكشف والحدس، وقد التزم آخرون بالنصوص وجمدوا عليها وأقصوا العقل والتعليل وأجازوا حدوث المستحيلات.

(١) سورة البقرة : الآية : ١١٢.

(٢) سورة الطور : الآية : ٣٥.

(٣) سورة المائدة : الآية : ٩١.

(٤) سورة البقرة : الآية : ٢١٩.

(٥) زروق (عبدالله حسن)، الإسلام والعلوم التجريبي، المركز العالمي لأبحاث الإيمان، الخرطوم، ١٩٩٢م، ص ١٥.

وتساهلت فرقة وأخضعت النص إلى تأويلات بعيدة فعارضت العقلانية لأن العقلانية تحتم أن يفسر النص بطريقة معقولة تسمح بها أساليب اللغة وقواعدها. ولقد أظهر الشيعة أيضاً عدم ثقة في العقل فأوجبوا عصمة الأئمة ولكنهم الآن عدلوا إلى موقف أكثر معقولة بأن جوزوا ولاية الفقيه.

وفي عصرنا هذا ظهرت اتجاهات رفضت العقلانية ويمثل هذه الاتجاهات بعض فلاسفة العلوم مثل (كون وفيرابند) يقول كون: إن قبول أي نظرية وسيادتها يرجع إلى عوامل نفسية واجتماعية وثقافية لا إلى النظريات نفسها أو الأدلة التي تقوم عليها، ويرجع الاختيار إلى حماة النظرية نفسها^(١) ومقدرتهم الدعائية وسيطرة الجماعة العلمية على المجالات العلمية وعلى التوظيف الجامعي وبهذه السيطرة يمكن كبت النظرية المنافسة ولقد وصف فكر ما بعد الحداثة العقلانية بأنها تمثل ضيق الأفق والتعصب والعنصرية والعرقية والغرور والسطحية، وعدم الأمانة العلمية، والتسلط والهيمنة وعدم التسامح^(٢)، إن اتجاه الشك والنسبية والتفكيك في هذا العصر صارت له قاعدة عريضة مقارناً بأي زمن مضى «فكون» مثلاً والذي صارت كتاباته الأكثر انتشاراً وأثراً يقول بنسبية النظريات والمناهج العلمية ويؤكد على أنه لا توجد معايير علمية يمكن بموجبها أن نفاضل بين النظريات والأطر والنماذج المعرفية والمناهج لأنها ليست قابلة للقياس بنفس الوحدات. ولقد نشأت نسبيات في القارة الأوروبية مثلاً على يدي «ديريدا» الذي يقول إن معنى النص غير محدد ونسبي و«فوكو» الذي يقول إن المعرفة عبارة عن إرادة القوة. إننا لا نستطيع أن نناقش هنا الاتجاهات المعارضة للعقلانية سواء كانت ضمن التراث الإسلامي أو في التراث الغربي المعاصر. من ناحية أخرى فإن هناك اتجاهات تعترف بأن للعقل مجالات يمكن أن ينفذ إليها ولكن تعتبر أن له حدوداً وإمامنا الجويني يمثل اتجاه من هذه الاتجاهات، وسيوضح لنا موقفه عندما نناقش أنواع القضايا وحدود العلم «فهناك قسم منها لا يمكن أن يعلم بالعقل». وهناك الوضعيون المناطقة مثلاً الذين يعتبرون العلوم الرياضية والعلوم التجريبية هما المجالين الوحيدين الذين يقبلان المعايير العقلية ويعتبرون أن قضايا الدين والميتافيزيقيا والأخلاق خارج نطاق دائرة العقل، لم يعد هذا الاتجاه مقبولاً لدى كثير من المفكرين والفلاسفة. إذا صح أن العقلانية

(١) زروق، مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، ص ٥٩، مرجع سابق.

(٢) زروق، ص ٦٦، المرجع نفسه.

نشاط مشروع فماذا تعني؟

يمكن اعتبار مايلي شروط محددة للعقلانية:

- ١ - إنها تعني في المقام الأول طرح السؤال المشروع والذي يستوفي شروط معينة ^(١).
 - ٢ - جمع المعطيات ذات الصلة بإثبات أو نفي الفرضية التي تجيب على السؤال المطروح وتفسر الظاهرة قيد البحث.
 - ٣ - ينبغي أن لا تنتقي المعطيات التي تؤيد فرضية معينة يتحيز لها الباحث أو تمثل معتقداً سابقاً ولا يشترط كما يعتقد البعض أن نركز في البحث على المعطيات والأدلة التي قد تكذب الفرضية وإنما المطلوب أن لا نتحامل أو نتسامح.
 - ٤ - قبول الفرضية وردها ومن ثم تكوين الاعتقاد بشأنها ينبغي أن يكون وفق الأدلة والمعطيات.
 - ٥ - وأن يكون تأسيس هذا الاعتقاد وفق قوة الدليل إذا كان الدليل يلزم منه اليقين فينبغي الاعتقاد في صحة الفرضية يقيناً وإن كان يلزم منه الظن فينبغي الاعتقاد أن الفرضية ظنية واحتمالية.
 - ٦ - تقتضي العقلانية أن يكون لكل مجال منهج للتحقق من صدق قضاياءه؛ أي أن يكون للرياضيات منهج، وللفيزياء منهج، وللأخلاق منهج، وللغة منهج، وللحديث منهج.. وهكذا..
 - ٧ - إذا لم يحصل الباحث على معطيات وأدلة تثبت أو تنفي الفرضية، أو إذا تكافأت الأدلة ولم يستطع الترجيح، ينبغي أن يتوقف حتى يمكنه الترجيح. أما إذا كان الأمر مرتبطاً بعمل ضروري، عليه أن يختار مستعيناً بالله، وأن يدعو بدعاء الاستخارة..
- تجدر الإشارة إلى أن أرسطوطاليس ومن تبعه من الفلاسفة الذين جاءوا من بعده اهتموا بالاستنباط (Deduction) وأعلوا من شأنه وقللوا من شأن الاستقراء لأن الأول يقود حسب رأيهم إلى المعرفة الحقيقية، والمعرفة الحقيقية عندهم هي المعرفة اليقينية. وطريقة الاستدلال عن طريق الاستقراء يقود إلى معرفة ظنية. فجاء علماء المسلمين

(١) زروق، ص ٤٢، المرجع نفسه؛ إن من الشروط التي ينبغي أن يستوفيها السؤال أن يكون مفيداً، وذا مغزى، وأن يكون ذا معنى مفهوم، وأن يكون متسقاً، وأن يكون مستحيل الإجابة.. إلخ.

التجريبيين والفقهاء وعلماء المسلمين عموماً فاهتموا بالاستقراء واهتموا بالتجربة وحتى الذين أعطوا المعرفة الاستنباطية مكانة أعظم أعطوا للاستقراء مكانة هامة، وقالوا إن العلم لا غنى له عن المعرفة الاستقرائية الظنية ولا غنى للناس عنها في حياتهم وقال الغزالي: استقصاء اليقين وطلبه في كل معارفنا بما في ذلك التجريبية والفقهية أمر مستحيل. فقال: ينبغي الأخذ بالاستقراء لأننا نعتمد عليه في حياتنا ونعتمد عليه في جلب المصالح ودفع المضار. وهذا تبرير ذرائعي للاستقراء.

وقال الدليل الظني يكون عليه اتكال العقلاء في إقدامهم وإحجامهم في الأمور الخطرة مثل إمساك السلع تربصاً بها. أو بيعها خوفاً من نقصان سعرها.

وقال: لا يصح أن يطلب الإنسان إثبات هذه الأشياء برهانياً أو بقياس منطقي لأن طلب اليقين فيها يبطل مقصودها^(١). وشرف العلم في رأي الغزالي يعتمد على: ١ - فائدة العلم وثمرته ٢ - و يقينية العلم ووثاقة أدلته. ويقول: إن الطب أشرف من الرياضيات لمنفعته وثمرته والرياضيات أشرف من الطب ليقينيتها ووثاقتها^(٢).

وجاءت الوضعية المنطقية وحاولت أن تطبق المنهج التحليلي الرياضي والمنطقي البحث ومنهج الملاحظة المباشرة على قضايا الدين والميتافيزيقا والأخلاق فتعسفت وتحكمت وانتهى أمرها إلى الفشل إذ لم تستطع أن تجد معياراً يفصل بين العلم والميتافيزيقا.

٨ - الاستعداد للتخلي عن الاعتقاد إذا ظهر دليل يكذبه. وهذا شرط لا يطبقه الناس عادة ومناقشته هذه القضية تحتاج إلى معرفة كيف ينشأ الاعتقاد وكيف يزول. وهل المعتقد تابع للإرادة، أم تابع للذهن والإدراك المحض وإلى الدليل؟ أم تابع للبيئة الاجتماعية والثقافية أو لعوامل نفسية.

٩ - والعقلانية تلزم صاحبها أن يلتزم بكل قضية ثم قبولها بالطرق الآتية:

أ - إذا كانت بيئة بنفسها أو بدهية.

ب - إذا توصلنا إليها بقوانين المنطق أو القواعد الرياضية. تجدر الإشارة بأن هنالك

(١) زروق، الإسلام والعلم التجريبي، ص ٢٤-٢٥، مرجع سابق.

(٢) الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٤٦-٤٧.

اختلافاً حول إذا ما كانت بعض قوانين المنطق والتي هي في مجال منطق الجهات (Modal logic) صحيحة أم لا (١).

ج - إذا كان صدقها يعتمد على معاني الكلمات غير المنطقية الواردة فيها، كقولنا: العازب هو الرجل غير المتزوج (٢).

د - إذا توصلنا إليها بواسطة قوانين استقرائية وطرق تجريبية.

هـ - والعقلانية قد يقصد بها قيام الإنسان بالأفعال التي تحقق أهدافه ومقاصده ، والبعض يحدد هذه الأهداف والمقاصد بطريقة ضيقة كما هو الحال عند كثير من علماء الاقتصاد إذ يفترضون أن الإنسان يتعامل لكي يجد أكبر قدر من الربح. ولكنه من المعلوم أن لا يناقض العقلانية تعامل الشخص مع الآخرين بدافع غيرى وبدوافع أخلاقية، وليس بدوافع المصلحة الخاصة، أو بدوافع أنانية وقد تكون (٣) العقلانية الحقيقية التي تدفع صاحبها للعمل هي تلك التي تكون غيريه في بعض الأحوال ودوافع إثارة الذات في أحوال أخرى.

و - ومن قواعد العقلانية أن تكون المفاضلة بين الأفعال التي يختار العاقل من بينها على أساس احتمال وقوع كل فعل منها وقدر المنفعة أو القيمة المترتبة على وقوعه.

ز - والعقلانية قد تعني لزوماً لغوياً دون أن يكون هذا اللزوم لزوماً استنباطياً أو استقرائياً كقولنا عن أستاذ أنه قائد سيارة ممتاز ونقصد بذلك أنه ليس لديه مهارات أخرى (٤). وذكر الجويني أن ما يستفاد من اللفظ نوعان أحدهما -متلقى من المنطوق به المصرح بذكره، والثاني ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت عنه، وقال المنطوق به ينقسم إلى النص والظاهر، والمفهوم قسمان: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة (٥).

(١) Dancy, A companion to Epistemology, pp. 415 - 416.

Ibid, p. 416. (٢)

Ibid, p. 416. (٣)

Ibid, pp. 416-417. (٤)

(٥) الجويني، البرهان في أصول الفقه، الجزء الأول، ص ٤٤٨-٤٤٩، مرجع سابق.

ح - العقلانية قد تتصل باختيار الغايات وليس الوسائل فقط. لقد أشار الجويني والغزالي وغيرهم من علماء المسلمين إلى قواعد التفكير العقلاني المنطقية الاستنباطية والاستقرائية والقواعد اللغوية للاستدلال وكانت إشارة الجويني إلى ذلك عندما تحدث عن درجات اليقين وعن طرق الاستدلال وفي مواضع أخرى ولقد توسع إمام الحرمين الجويني في القواعد اللغوية للاستدلال في الجزء الخاص بأساليب البيان.

ظ - وأضاف إمام الحرمين إلى قواعد العقلانية التي نحن بصدد الحديث عنها قبول القضايا المستندة إلى الشرع.

ي - والمستندة إلى الخبر (وقبول الخبر يستند إلى منهج عقلائي).

ك - كما أن العقلانية لا تستند كما أشار الغزالي إلى اختيار الوسائل والأهداف فقط، ولكن تمتد لتشمل قوة التحكم في الإرادة التي تجعل الإنسان يقوم بالأفعال النافعة القيمة ويتجنب الأفعال الضارة الفاسدة.

ل - ومن أهم قواعد العقلانية التي أشار إليها الجويني معرفة حدود العقل والمعايير والضوابط التي تبين تلك الحدود.

م - ومن أهم معايير العقلانية كذلك؛ معايير الترجيح والتوفيق بين الأحكام ودرء التعارض بينها عند تطبيقها.

العقلانية والمعايير المنطقية واللغوية والإبداع؛

إن من المتفق عليه عموماً أن وظيفة قواعد المنطق وقواعد اللغة وقواعد الاستدلال والمناهج عامة التأكد من صحة ما توصلنا إليه من معارف سواء إن تم الوصول إليها بالحدس أو عن طريق الإلهام أو بالصدفة أو بأي طريقة كانت. فالمناهج وقواعد الاستدلال لا تقود بالضرورة إلى كشف علمي أو عمل إبداعي. فعملية الإبداع لا تتحقق بجملة من الإجراءات المنهجية وقواعد التفكير. ولكن قد تساعد القواعد المنهجية وقواعد التفكير والمهارات والخبرات في عملية الإبداع. من ناحية أخرى فإن هنالك صفات عامة يتصف بها المبدع عادة، وهنالك دوافع تمثل حوافز للإبداع وكما توجد معوقات تعوق عملية الإبداع، فهنالك المعوقات التي تتصل بجانب التفكير والإدراك^(١) ومن هذه

(١) Adams, (L. James), Conceptual Blockbusting, Penguin Books, 1987, p. 13.

المعوقات أن تسيطر على عقل الباحث أفكار مسبقة ونمطية معينة من التفكير ومنها عدم مقدرته على النظر في المشكلة من زوايا متعددة ومنها ضيق الأفق وعدم التركيز والتفكير المشتت والقفز من فكرة لأخرى دون فحصها فحصاً كاملاً. ومنها التسرع في إصدار الأحكام وعدم إعطاء الوقت الكافي للنظر قبل إصدار تلك الأحكام وإرادة الحصول على النجاح السريع. فالأفكار تحتاج إلى فترة حضانة وفترة نظر^(١). وهناك معوقات عاطفية منها الخوف وانعدام الجرأة في إصدار الأحكام ولزوم السلامة وعدم الدخول في أي مخاطرة. ومنها النفرة مما هو مختلط ومشوش وملتبس وغامض^(٢). ومنها المعوقات الثقافية البيئية^(٣) كالمحرمات (Taboos). لكن هناك محرمات مردودها إيجابي وهي المحرمات الشرعية ولكن المحرمات التي ترجع إلى تقاليد المجتمع فيها ما هو إيجابي، وفيها ما هو سلبي، كاعتقاد المجتمع أن اللعب للأطفال^(٤) فقط (كان رسول الله ﷺ يلعب مع زوجاته وكان الصحابة يقضون الوقت في حل المسائل الرياضية كنوع من الترفيه) ومنها اعتقاد الجماعة أن العقل والمنطق وما يمكن أن يعبر عنه بعدد وكمية وما يؤدي إلى منفعة، وما هو عملي هي الأشياء ذات القيمة. أما العواطف والشعور والحدس والأحكام النوعية واللذة أشياء لا قيمة لها. وأن اتباع التراث (التقاليد والأعراف) خير من الإبداع ومن معوقات الإبداع البيئية فقدان الثقة والتعاون بين الفريق العلمي ومنها تسلط الشخص المسؤول وعدم سماحه لغيره من العاملين تحت إدارته بالتعبير عن آرائهم^(٥) ومن المعوقات أيضاً فقدان الدعم في حالة ابتكار أفكار جديدة.

نخلص من هذا إلى أنه ينبغي إعطاء قيمة للخيال والعاطفة واللعب بجانب العقل والمنطق والمنفعة والنظام وأن يكون جو البحث العلمي مفعماً بالثقة والدعم والإبداع يحتاج إلى جو تتوفر فيه الحرية وإلى مرونة في التفكير ومقدرة لتخطي المألوف والنظر في المسألة من الزوايا المختلفة والنظر في البدائل والاحتمالات الممكنة وقد يحتاج الإبداع في مرحلته الأولى إلى الحضانة وشيء من الاسترخاء الفكري^(٦)، وتقليص النظرة النقدية والشك في الأساليب والمناهج المألوفة^(٧) والمبدع محب للاستطلاع كثير التساؤل يجيد اللعب بالمفاهيم لكنه يتسم بالمسؤولية.

Ibid, p. 55. (٣)

Ibid, p. 55. (٦)

Ibid, p. 45. (٢)

Ibid, p. 68. (٥)

Ibid, p. 47. (١)

Ibid, p. 55. (٤)

Ibid, p. 105. (٧)

تحدثنا عن معوقات الإبداع الذهنية والإدراكية والعاطفية والثقافية والتي عادة ما يتناولها أدب الإبداع المعاصر لكن بجانب هذه فإن هناك معوقات ذات طبيعة أخلاقية وتتصل بالقيم كالكبر يقول الله تعالى: ﴿يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾^(١) ويقول تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾^(٢).

وقد يكون السبب العناد: ﴿كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا﴾^(٣) وقد يكون خداع النفس ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾^(٤) وقد يكون السبب اتباع الهوى والشهوات: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لِّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(٥) وقد تكون الشهوات ﴿وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مِيلًا عَظِيمًا﴾^(٦) وقد يكون السبب الجحود ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾^(٧) وقد يكون السبب الإعراض ﴿فَاعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾^(٨).

بقي أن نشير إلى جانب ما يعوق العقل إلى ما يحجب العقل وإلى ما يضاد العقل، فمن الأمور التي تحجب العقل الجنون والإغماء والغيبة والنوم والسهو وفقدان الذاكرة والسكر بسبب الخمر أو التجربة الصوفية أو بأي سبب آخر، وهناك أحوال لا يكون قد نضج العقل فيها كالصغر. أما ما يمكن أن يسمى بمضادات العقل فهو التقليد والإلجاء والقسر والصدفة والبخت.

مسألة: العقلانية والمنهج التجريبي وأحادية الحقيقة:

ينبغي أن لا يكون المنهج التجريبي هو المنهج الوحيد لاختيار صدق كل القضايا لأن المنهج التجريبي لا يصلح لاختيار حقيقة الرقية أو السحر أو حقيقة الجن أو التجارب الروحية وظواهر البراسايكولوجي والتجارب الصوفية فهذه إن صح أنها تمثل نوعاً من

(١) سورة الجاثية : الآية : ٨ .

(٢) سورة الصافات : الآية : ٣٥ .

(٣) سورة المدثر : الآية : ١٦ .

(٤) سورة البقرة : الآية : ٩ .

(٥) سورة الأنعام : الآية : ١٩ .

(٦) سورة النساء : الآية : ٢٧ .

(٧) سورة النمل : الآية : ١٤ .

(٨) سورة فصلت : الآية ٣-٤ .

الحقيقة فهي حقيقة مختلفة عن الحقائق التي ندركها بواسطة المنهج التجريبي فقد قال: «روجر ترق» لعل هنالك أنواعاً من الحقائق مختلفة فإن فسرت كل هذه الأنواع من الحقائق على أساس انتمائها إلى حقيقة واحدة يكون ذلك تحكماً وتعسفاً لأنه في هذه الحالة نكون قد فرضنا معايير نظام معين غريب للتحقق من وجود عوالم ومجالات أخرى مغايرة لهذا النظام وهو أمر غير مقبول. إذ ليس هنالك منظور يمكن من خلاله أن ننظر لكل الحقائق وتقييمها^(١). لكن هل من سبيل إلى تحديد معنى موضوعي للحقيقة لا يفترض المعايير الامبريقية وغير ملتصق بنتائج العلوم التجريبية. كيف يمكن أن يتحاور القابعون في العوالم المختلفة وكيف يمكن لكل منهم أن يلج العوالم الأخرى. كيف نتحقق من عالم المتصوفة دون أن نلتزم بالطريقة الصوفية. بعض الصوفية يقولون لا يمكن معرفة عالمهم دون أن نكون جزءاً منه. وبعضهم يرى أنه يمكن تقريب عالمهم إلى الآخرين حسب ما لديهم من تجارب^(٢). من العلماء من يرى مثلاً أن عالم الغيب لا يمكن أن نلج فيه ولا يمكن للعقل والتجربة معرفته وعلمنا به يكون بواسطة السماع وصدق السماع يعتمد على أدلة وجود الخالق وصدق الرسول ﷺ - الذي أخبر به.

إمكانية المعرفة:

تبدأ كتب أصول الفقه والعقيدة عادة ببيان موقف من ينكرون الحقائق ودحض موقفهم في عبارات موجزة، ثم تشرع في تعريف العلم وتحديد طرق الاستدلال وإنتاج المعرفة والعلم ومن ثم تشرع في إنتاجه. واليوم وقد استشرت مذاهب الشك والفلسفات التفكيكية وشاع القول بنسبية المعرفة فإننا نحتاج إلى وقفة أطول ونحن نتناول قضية إمكانية المعرفة. ولقد أثرت هذه الاتجاهات في بعض اتجاهات تجديد الفكر الإسلامي. لأجل ذلك سوف لا نكتفي في عرض آراء الجويني على الصيغ التي أوردها على الرغم من أهميتها وعمقها ولكننا سوف نعتبرها أساساً لنقاش أوسع لهذه الإشكالية.

فقد ذكر إمام الحرمين أن الذين أنكروا الحقائق يمثلون أربعة اتجاهات^(٣).

(١) Trigg (Roger), Understanding Social Science, Basil Basil Blackwell, p. 85.1993.

(٢) انظر: زروق (عبدالله حسن) أصول التصوف، مكتبة الزهراء، القاهرة، ص ٥٥-٥٦.

وانظر: زروق Al-Ghazali's Sufism, Intellectual Discourse, 1997 Vol.5, no2., p.164.

(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص ١١٣-١١٥، مصدر سابق.

١ - اتجاه الشك الجذري (نعلم أن لا علم أصلاً).

٢ - اتجاه شك التبرير (لم يثبت عندنا علم بمعلوم ولم نعلم انتقاء العلوم).

٣ - اتجاه نسبية المعرفة وعدم ثبات المعارف وتغيرها (أصحاب هذه الاتجاه لا ينكرون العلوم ولكن يقولون ليس في القوة البشرية الاحتواء عليها. لأنها في تغير دائم ولا تستقر على حال وإنما تحصل الثقة في المعرفة الثابتة التي لا تتغير).

٤ - اتجاه النسبية المعيارية (إذا اعتقد شخصان في أمرين متعارضين فإن كل واحد منهما يكون على حق، فمعتقد قدم العالم على حق، ومعتقد حدوث العالم على حق).

استعرض الجويني مذاهب الشك والنسبية واختزل الرد عليها في حجة واحدة وهي: أن إنكار العلوم كلها يؤدي إلى التناقض لأن نفي العلوم إثبات لشيء وهو النفي^(١). لكن هذه الحجة لا تصلح رداً لكل أنواع الشك فقد ورد في قاموس كمبردج أن الشك قد يكون كاملاً، وقد يكون جزئياً، وقد يكون نظرياً، وقد يكون عملياً، وقد يكون معتدلاً، وقد يكون جذرياً، وقد يكون شكاً في المعرفة، وقد يكون شكاً في التبرير^(٢).

الشك يكون جزئياً عندما يشك الإنسان في مجالات معرفية بعينها كالشك في صحة الأديان أو الميتافيزيقا أو في معتقدات بعينها كالشك في وجود الجن مثلاً، ويكون الشك كاملاً عندما يشك الإنسان في كل المعتقدات وكل مجالات المعرفة بما في ذلك الرياضيات والمنطق ويكون الشك عملياً عندما يتوقف الإنسان عن إصدار الأحكام وربما يطلب من الآخرين أن يفعلوا مثله، والشك العملي قد يكون جزئياً أو يكون كلياً والشك النظري لا يؤثر في الالتزامات والمواقف العملية ويكون الشك معتدلاً عندما يشك الإنسان في وجود معرفة مميزة وفوق العادة وفي وجود معرفة يقينية، أما الشك الجذري فصاحبه يشك حتى في المعرفة العادية. والشك في المعرفة شك في الحقائق ذاتها، أما الشك في التبرير هو الشك في وجود حجج يمكن أن تؤسس عليها المعارف. وهناك قسمة أخرى لأنواع الشك^(٣).

(١) الجويني، المرجع نفسه، ص ١١٥.

(٢) Audi, Robert (ed.) : Cambridge Dictionary of Philosophy Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 738.

(٣) زروق، منهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، ص ٦٤، مرجع سابق.

١ - الشك المنهجي ، وهو شك إيجابي ويمثل هذا النوع من الشك بداية البحث في أمر من الأمور ، وقد يكون المقصود به تأسيس المعرفة.

٢ - شك مطلق يؤدي إلى نوع من العدمية.

٣ - شك مرضي وهو يمثل نوعاً من العصاب كالشك المتكرر لشخص في كونه غسل عضواً من أعضائه أثناء الوضوء أم لا.

٤ - الشك الذي يقصد به زعزعة معتقد الآخر وإرباكه بغرض إضعاف فعاليته.

٥ - الشك النفعي الذي يعتقد معه صاحبه أنه به ينال سكون النفس والسعادة فهو لا يثقل على نفسه بالتزام موقف معرفي معين.

٦ - شك التوقف وهو الذي يتوقف صاحبه عن إصدار حكم مخافة الوقوع في خطأ، أو يتوقف بسبب تكافؤ الأدلة.

٧ - شك بمعنى التصديق الذي لا يصل إلى درجة اليقين والاطمئنان.

كل نوع من الشك سواء الذي ذكر في قاموس كمبردج أو مما يدخل في الأنواع السبعة المشار إليها ينبغي أن يعامل بمفرده فيقوم أو ينقد بمفرده. إن أخطر أنواع الشك هو الشك الكلي الجذري أي الشك المطلق الذي يؤدي إلى نوع من عدمية. هل هنالك جدوى لفلسفة الشك^(١)؟

كما ينبغي مناقشة الرد على الحجج التي يوردها الشكاك وفيما يلي مجموعة منها:

- حجة خداع الحواس.

- حجة اختلاف العقلاء.

- حجة الحلم.

- حجة الشيطان الماكر والرجل الذي في حاوية.

- حجة إمكان الخطأ والوقوع فيه.

نسبية المعرفة بمعنى عدم ثباتها :

يقول أصحاب هذا الرأي إن العلم لا يستقر على حال فالمعتقد العلمي في تغير دائم.

(١) انظر : زروق، ص ٦٤-٦٥، المصدر نفسه.

فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن الاعتماد على ما يتوصل إليه العلم. من ناحية أخرى فقد قال البعض كدور كايم إن الفكر البشري قد مر بمراحل تطور مختلفة هي: مرحلة الأديان ومرحلة الفلسفة ومرحلة العلم وانتهى أمر التطور الفكري البشري إلى العلم ولا يظن أحد أننا وصلنا مرحلة الثبات أي مرحلة العلم لأن فكر ما بعد الحداثة يدعي أننا تجاوزنا مرحلة العلم ودخلنا مرحلة النسبية والتعددية والتفكيك.

دعوى التغير في المعتقد قد يقصد بها التغير في مجال العلوم التجريبية ، وقد يقصد بها التغير في مجال الأخلاق ، وقد يقصد بها التغير في مجال العقائد.

لقد كان الاعتقاد السائد إلى وقت قريب أن التغير في مجال العلوم تغير إضافة، وليس تغير اختلاف لأن الفكرة التي كانت سائدة عن العلم أنه تراكمي فالمنهج العلمي ثابت وأهداف العلم ثابتة، ولكن هناك إضافات قد تكون في مجال الحقائق أو المفاهيم ، أو النظريات ؛ هذه الإضافات تنضم إلى سابقتها ولا تنقضها فتوسع من دائرتها. فالنموذج التراكمي لتطور العلم يعتبر اكتشافات «جاليلو» و«كبلر» و«نيوتن» و«اينشتين» إضافات ثابتة للمعرفة العلمية وسلسلة الإضافات هذه تكشف لنا في نهاية المطاف عن الحقيقة كاملة^(١). هذا الوصف للتطور العلمي لا يعتبر وصفاً دقيقاً له لأن النظريات الجديدة عادة ما تتعارض مع النظريات السابقة لها لأجل ذلك اقترح «كارل بوبر» ما عرف بالنموذج التطوري وهذا النموذج يعتبر النظريات العلمية الجديدة بدائل للنظريات التي سبقتها والنظرية الجديدة تحل محل النظرية القديمة ولا تضاف إليها^(٢). فبهذا المعنى فإن النظرية الجديدة لا تمثل تراكماً ، ولكن بمعنى آخر قد تعتبر ممثلة لتطور وتراكم معرفي لأنها تفسر كل الحقائق التي كانت تفسرها النظريات السابقة بالإضافة إلى الحقائق التي لم يكن في وسع النظريات السابقة تفسيرها^(٣). والنموذج الثالث هو نموذج الثورات العلمية الذي قال به كون (Kuhn) إنه في حالة الثورة العلمية يتغير كل شيء بتغير النظرية ، أي تتغير النظرة إلى الكون والمنهج والأهداف^(٤). ولا يحدث تراكم معرفي كما هو الحال في النموذج التراكمي ولا يحدث تقدم وقرب من الحقيقة الكلية كما هو الحال في النموذج التطوري^(٥).

(١) Kourany, Janet A., Scientific Knowledge, Wadsworth Publishing Company, California, 1987, p. 229.

Ibid, p. 230. (٢)

Ibid, p. 230. (٢)

Ibid, p. 231. (٥)

Ibid, p. 231. (٤)

اتجاه النسبية المعيارية :

يعني إمام الحرمين بهذا النوع من النسبية أنه ليس هناك معيار مشترك بين الناس (أو المجتمعات) يمكن أن نفضل به قول (نظرية) على قول آخر فكل نظرية لها معاييرها الخاصة ويرى كون أنه ليس هناك لغة ثالثة يمكن أن يتم بواسطتها مقارنة المعايير والمفاضلة بينها. النسبية المعيارية تشمل النسبية الإدراكية والنسبية الأخلاقية^(١). وتختلف النسبية المعيارية عن النسبية الوصفية. فالنسبية الوصفية تثبت حقيقة وهي أن الأفراد والمجتمعات يختلفون في واقع الأمر في معتقداتهم ومبادئهم ونظمهم الأخلاقية دون أن تنفي إمكانية أن بعضهم قد يكون على حق والبعض الآخر على باطل. أما النسبية المعيارية الإدراكية فتفرض القول بوجود حقيقة كلية فليست هناك حقائق عالمية عن العالم والوجود وليست هناك معارف عامة ولا يمكن أن توجد بل هناك تفسيرات مختلفة للعالم^(٢). وتفرض النسبية المعيارية الأخلاقية وجود قيم كلية عالمية وتقول إنه لا يمكن أن توجد هذه القيم ولا ينبغي أن توجد لأن وجودها يقود إلى نوع من عدم التسامح بين الأفراد والمجتمعات. ليس هناك حق وليس هناك باطل في مجال الأخلاق ولا يمكن تفضيل نظام أخلاقي على نظام أخلاقي آخر إذ ليس هناك معايير تفضيل^(٣). إن من النتائج غير المقبولة لهذه النظرية أن اختلاف الناس حول القيم الأخلاقية والحديث عن التقدم والتطور الأخلاقي ومحاولات الإصلاح في المجتمعات المختلفة ومحاولات حل النزاعات التي تنشأ بين الجماعات تصبح غير ذات معنى وفي ظني أن سبب وجود النظرية هو صعوبة وجود حجج عقلية وموضوعية تسند كل القوانين الأخلاقية في نظام ما. لكن الصعوبة لا تعني الاستحالة^(٤).

تعريف المعرفة :

استعرض إمام الحرمين تعريفات مختلفة للمعرفة وقام بتحليلها ونقدها وأعطى تعريفاً استوفى في اعتقاده شروط الكفاءة التي يتطلبها التعريف، وفيما يلي التعريفات التي استبعدتها ورفضها^(٥).

(١) زروق، مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، ص ٦٦، مرجع سابق.

(٢) زروق، المرجع نفسه، ص ٦٦.

(٣) زروق، المرجع نفسه، ص ٦٧.

(٤) زروق، المرجع نفسه، ص ٦٨.

(٥) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص ١١٥-١١٩، مرجع سابق.

١ - العلم تبين المعلوم على ما هو به.

٢ - العلم ما يصح من المتصف به أحكام الفعل.

٣ - العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس.

٤ - العلم معرفة المعلوم على ما هو به.

٥ - العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالماً.

واعترض على التعريف الأول بقوله إن التبين مشعر بوضوح الشيء عن أشكال وهذا يخرج العلم القديم عن الحد. واعترض على التعريف الثاني لأنه يفترض أنه يلزم من العلم القدرة. واعترض على التعريف الثالث لأنه يجعل اعتقاد المقلد والمصمم على عقدة عالماً، وقال إن التعريف الرابع لفظي وفيه دور. والتعريف الأخير لا يعطينا علماً بالمعرف. أي أنه تعريف لا يفيد علماً فهو أخفى من المعرف. واختار التعريف التالي (الصيغة من عندنا).

١ - العلم اعتقاد.

٢ - جازم.

٣ - على ما هو به (مطابق للواقع، صادق).

٤ - له سند (عن دليل).

٥ - يثبت عن التشكيك.

على الرغم من أن إمام الحرمين قال إن العلم ليس بعقد من أنواع العقود لأن العقد ربط الفكر بمعتقد والعلم يشعر بانحلال العقود وهو الانشراح والتلج والثقة^(١)، فإنه ليس واضحاً هل يريد أن ينفي كون الاعتقاد سبب كاف للعلم أم أنه يريد أن ينفي أنه سبب ضروري وليس واضحاً كيف يميز العلم عن الإرادة والأمل كأحوال عقلية إذا نفى الاعتقاد كجزء من تعريف العلم مطلقاً. أما شرط كونه جازماً فسبب ذلك أنه يريد أن يميزه عن الظن والشك والتردد^(٢). من ناحية أخرى فإن هذا الشرط قد يقصى عن حد العلم العلم الظني وهو غالب علم الفقه والعلوم التجريبية وشرط مطابقة الواقع يراد به

(١) الجويني، المرجع نفسه، ص ١٢٢.

(٢) الجويني، المرجع نفسه، ص ١٢٠.

تمييزه عن الجهل^(١). أما شرط كونه عن سند يخرج العلم الذي بالبخت والذي يحدث عن طريق التقليد^(٢). شرط ثباته عند التشكيك فإنه يميزه عن التقليد ويحقق له صفة الثبات والدوام وعدم التغيير^(٣). لقد اعترض على تعريف المعرفة بأنها:

١ - اعتقاد جازم. ٢ - على ما هو به (صادق). ٣ - عن دليل.

وقد حظي هذا الاعتراض بنقاش واسع في الفلسفة المعاصرة من بين مؤيد للاعتراض ومعارض له ولا تسمح المساحة المتاحة لمناقشة هذه المداوولات^(٤).

مدارك العلوم (المصادر، الوسائل والمعارف) :

ذكر الجويني أن مدارك العلوم هي الحس والخبر والنظر العقلي والإلهام والكتاب والسنة والإجماع والضروريات ولم يميز الجويني في حديثه عن مدارك العلوم بين ما يعرف بالمصادر وما يعرف بالوسائل وما يعرف بالمعارف التي يتم استخراجها من المصادر بواسطة الوسائل. فتحدث عن الكتاب والسنة والإجماع كمدارك للعلوم وهي مصادر وتحدث عن الحواس وهي وسائل يتوصل بها إلى المعارف، وتحدث عن الضروريات وهي معارف مركوزة في الذهن فهي ليست مصدراً وليست وسيلة وليست معارف مكتسبة وتحدث عن النظر العقلي الذي هو إعمال للعقل فهو وسيلة والعقل نفسه قد يكون وسيلة وقد يكون مصدراً للمعارف الفطرية المركوزة فيه.

وناقش قول القائلين لا معلوم إلا المحسوسات وقول من قالوا لا معلوم إلا ما دل عليه النظر العقلي واختار أن مدارك العلوم هي الضروريات والعقليات النظرية والسمعيات^(٥) لم يشر إلى الحواس ولكن الحواس حسب رأيه من مدارك العلوم والعلوم الحسية تشمل العلوم الخبرية. لكن يبدو أن إمام الحرمين لا يعتبر الإلهام ضمن مصادر أو وسائل المعرفة فربما يكون السبب اعتقاده أنها معرفة ذاتية لا يمكن التحقق منها بطرق موضوعية: هذا موضوع يحتاج إلى بسط في القول وتحليل لا تتسع له هذه المساحة

(١) الجويني، المرجع نفسه، ص ١٢٠.

(٢) الجويني، المرجع نفسه، ص ١٢١.

(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص ١٢٤-١٢٥، مرجع سابق.

(٤) الجويني، المرجع نفسه، ص ١٢٥.

(٥) انظر : ادموند قيتير (Edmund L. Gettier) وآخرين في كتاب :

Contemporary Readings in Epistemology, edited by Michael F. Goodman and Robert A. Syder, Prentice Hall, Englewood cliff, n j, U. S. A., 1993.

بالسمع الذي يدرك بالوحي، أو الذي يدرك بحاسة السمع عموماً أو ما يدرك بالحواس عموماً، فكون الشيء الذي وقع حدوثه بالفعل لا يمكن علمه وإدراكه إلا بالحواس. إذ لا يستطيع العقل وحده إدراكه. أما إذا أدرك بالسمع الوحي فإن معرفة وقوع الحادث لا يختص به وحده فهو يختص بمعرفة نوع معين من الحوادث كيوم قيام الساعة أو معرفة تسبيح الأشياء ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ (١).

ويقصد بما يجوز إدراكه بهما معاً أن السمعيات تحتاج إلى حجج عقلية لإثبات صدقها في المقام الأول بإثبات وجود الله وأن كلامه صدقاً وأن ما نسب إليه نسبته صحيحة فتكون رؤية الباري يوم القيامة حق لأن الوحي أخبر بها (السمع) (الوحي) والسمع مصدر معتمد لوجود الأدلة العقلية التي تثبتته بالإضافة إلى ذلك يجوز أن نعلم جواز الرؤيا بالحجج العقلية. من ناحية أخرى يمكن أن نمثل لما يدرك بالسمع والعقل معاً بضرر الخمر فإن الشرع أخبر عن ضررها والتجربة والعقل يدلان كذلك على ضررها. لقد اكتفى الجويني في البرهان بذكر حالة تأييد ما يدرك بالعقل لما يدرك بالوحي لكن ما يدرك بهما معاً قد يتعارض تعارضاً ظاهرياً. فكيف السبيل إلى درء هذا التعارض.

لقد اهتم بهذه المسألة الغزالي في كتابه «التأويل» واهتم بها ابن تيمية في كتابه «درء تعارض العقل والنقل» فكانت طريقة ابن تيمية في درء التعارض بين العقل والوحي على النحو التالي (٢).

أولاً : ننظر في ثبوت النص (أي ننظر في ثبوت السنة لأن نصوص القرآن كلها ثابتة) فإذا كان النص غير ثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم فحينئذ ينتفي التعارض.

ثانياً : إذا ثبت أن النص ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو كان النص قرآنًا فينبغي النظر في دلالة النص على حسب قواعد التفسير السليم، فقد تكون له دلالة لا تتعارض مع ما يوجبه العقل.

(١) سورة الإسراء : الآية : ٤٤.

(٢) ابن تيمية (تقي الدين)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.

ثالثاً : أما إذا كان النص ثابتاً ودلالته واضحة فعلياً حينئذ اختبار القضية العقلية، لأنها قد لا تكون صحيحة. فكثير مما ظنه الفلاسفة والعلماء يلزم من النظر العقلي قد لا يكون كذلك ولا يتسع المجال للتفصيل بذكر الأمثلة.

فأما إذا تعذر التوفيق بهذه الطريقة فإن ابن تيمية يقترح الطريقة الآتية لدرء التعارض. فإذا كانت القضية الشرعية يقينية والقضية العقلية ظنية، فينبغي قبول القضية الشرعية وإذا كانت القضية العقلية يقينية والقضية الشرعية ظنية فينبغي قبول القضية العقلية، وإذا كانتا ظنيتين فينبغي قبول التي هي أقوى ظناً واحتمالاً. وإذا كانت القضية الشرعية يقينية والقضية العقلية يقينية، فعندئذ لا يكون هناك تعارض أصلاً لأن الحق لا يعارض الحق. أما درجة التيقن من القضية الشرعية فتعتمد على درجة اليقين من النص (فالنص القرآني كله يقيني، ولكن السنة فيها اليقيني والظني والكاذب).

هذا المنهج منهج مقبول إلا أننا ينبغي أن نحاط من أمر مهم، وهو إذا كان الفرق بين القضيتين من حيث التيقن بسيطاً فعندئذ يمكن قبول القضية الشرعية ورعاً ومخافة، أو التوقف في الحكم إذا كانت القضايا اعتقادية. ولقد عبر الغزالي عن رأي مماثل لهذا الرأي في رسالة قانون التأويل، فبعد أن استعرض آراء الفرق المختلفة في شأن العلاقة بين المعقول والمنقول انحاز لما وصفه بأنه رأي الفرقة التي تجعل كل المعقول والمنقول أصلاً، وتُنكر التعارض بين العقل والشرع، لأن من كذب العقل فقد كذب الشرع، فلولاً صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي. وأضاف أن من مارس العلوم وكثر خوضه فيها يقدر على التوفيق بين المعقول والمنقول بتأويلات قريبة، وقال بأن هناك تأويلات نائية وغير مقبولة، وأن هناك أموراً لا يتبين فيها أمر التأويل أصلاً، ونبه إلى ثلاثة أمور: الأول: أن عقولنا قد تقصر عن فهم بعض ما جاء به الوحي؛ والثاني: أن لا نكذب برهان العقل أصلاً لأن تكذيب العقل تكذيب للشرع، إذ بالعقل عرفنا صدق الشرع؛ والثالث: أن نكف عن التأويل عند تعارض الاحتمالات لأن الحكم على مراد الله سبحانه وتعالى بالظن والتخمين خطير ولأن وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرائق التوسع فيها كثير. فإذا التوقف في التأويل في هذه الحالة أسلم. والتخمين والظن جهل، وقد رخص فيهما لضرورة العبادات والأعمال والتعبادات التي تدرك بالاجتهاد، وما لا

يرتبط به عمل إنما هو من قبيل العلوم المجردة، فمن أين يتجاسر فيها على الحكم بالظن^(١).

تجدد الإشارة إلى أن ظاهرة التعارض والمفارقات ظاهرة عامة في الفكر الإنساني، فهناك مفارقات (Paradoxes) في المجالات المعرفية المختلفة، ففي الرياضيات هناك مفارقة رسل المشهورة وتسمى مفارقة المجموعات، وفي الفيزياء تحدث مفارقات تؤدي إلى أزمات، مثال ذلك نتائج تجربة «مايكلسون».

ولم يقف المفكرون مكتوفي الأيدي تجاهها بل عملوا على حلها. ومن ناحية أخرى فإن بعض المفكرين يتساءل عما إذا كان العقل حاكماً على الشرع أم أن الشرع حاكمٌ على العقل، أم أن لكل مجال سيادته الخاص. وإذا كان صدق الشرع وصدق الرسالة التي جاء بها محمد ﷺ يُعرف بالعقل، فإن صدق الشرع في ذاته لا يتوقف على عقولنا، وليست عقولنا هي المصدر النهائي للمعرفة، فالمعرفة سواء كانت وحياً أو عن طريق العقل فإنما هي هبة من الله واهب كل شيء ومصدر كل شيء. ومن ناحية أخرى فإن العقل ينبغي أن يسلم بكل ما جاء به الوحي لأنه من العليم الخبير، بما في ذلك الأمر التي لم تتبين له الحكمة من ورائها. وينبغي أن يذعن لأمر الشارع دون نزاع، إلا تبقى للعقل كما ذكرنا مهمة فهم الشرع والاجتهاد في تبين معاني وتطبيق أوامره وأحكامه. أما التوفيق بين العقل والنقل فينبغي أن يتم دون تكلف أو شطط أم تحمل، علماً بأن العقل يستقل بمعرفة بعض الأمور كما وأن الشرع يستقل هو أيضاً بمعرفة البعض الآخر.

حدود العقل :

- يقول الجويني: «لا يجوز العقل في كل شيء بل يقف في أشياء وينفد في أشياء»^(٢)
على الرغم من أن معارفنا يمكن أن تكون في زيادة مستمرة: ﴿وقل رب زدني علماً﴾^(٣)
ولكنها لا تتعدى حدوداً معينة ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾^(٤) فالعقل يقف عند معرفة أشياء لا يدركها ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾^(٥)

(١) الغزالي (أبو حامد) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، جزء «٧»، قانون التأويل، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م.

(٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص ١٣٧، مصدر سابق.

(٣) سورة طه : الآية : ١١٤ . (٤) سورة الإسراء : الآية : ٨٥ .

(٥) سورة الإسراء : الآية : ٤٤ .

وقال الجويني إن الأشياء الممكن معرفتها بالعقل هي الأشياء المنضبطة المنحصرة بين النفي والإثبات والتي يمكن أن يعرضها الإنسان على الفكر العقلي ويحكم فيها بالنفي أو الإثبات، أما الذي لا ينضبط فيه التقسيم أو الذي قد ينضبط فيه التقسيم لكن لا يهتدي فيه العقل إلى تعيين أحد الأقسام أو الاحتمالات فهو من الأمور التي تحتار فيها العقل»^(١) ومثل لذلك بقوله «أن من نظر وعَنَّ له تقسيم بين نفي وإثبات، في أن الجوهر هل يجوز أن يخلو عن الألوان أم لا. فهذا تقسيم منضبط، ولكن العقل لا يعين أحد القسمين، وأن تمادي فيه فكر العاقل أبد الآباد»^(٢)، وبين إمام الحرمين أن السبب في عدم المعرفة ليس الغباء أو عدم الذكاء أو بسبب عائق من العوائق فالأمور الإلهية يستحيل الإحاطة بأحكامها على الحقيقة لأنه لا يمكن إدراك حقيقة اللامتناهي لأنه يستحيل أن يدرك الجزء الكل ويحيط جزء طبيعي بما وراء عالم الطبائع وليس معنى هذا أن لا يعلم العاقل شيئاً عن ما وراء عالم الطبائع والإحاطة بالحقيقة تتوفر للكل على الجزء ثم ذكر أن معظم الأوائل يعتقدون أن العقل يمكن أن يدرك خواص الأجسام وحقائقها إلا أن البعض يعتقد أن العقل لا يمكن أن يدرك الخاصية الجاذبية للحديد في المغناطيس فقال إن هذا فيه نظر لأن هذه الأمور على الرغم من أنها قد تكون دقيقة لكنها في عالم الطبائع التي يسيطر عليها العقل، وقال إن أمر سيطرة العقل على الطبائع وعلم الإنسان بكل الخصائص الطبيعية يعتمد على الاستقراء ومعنى هذا أن الاستقراء قد يكذب وهذه المسألة قيد بحث في العلم المعاصر، فمن قائل إنه يستحيل أن نعرف أي شيء عن الثقوب السوداء لأنه يستحيل أن يخرج شعاع منها ومن قائل إنه يستحيل أن نصنع جهازاً به يمكن أن نجمع الكلام الذي قيل في الماضي لأنه يتبدد كما تتبدد الدوائر التي تحدث في حالة اسقاط حجر في البحر.

وميز الجويني بين الجواز المحكوم به، وبين الجواز بمعنى التردد والشك ومثل للجواز المحكوم به جواز تحرك الجسم فالعقل قد بت في أمر هذا الجواز أي فرغ منه وأثبتته ومثال الجواز بمعنى التردد والشك تناهى الأجناس كالألوان فلم يقض العقل بانحصارها أو عدم انحصارها فهو متردد في ذلك لذلك اختلفت الآراء حول انحصارها فقال البعض أنها غير متناهية وقال آخرون إنها منحصرة وقال المقتصدون لا ندري هل

(١) الجويني، ص ١٤١، المصدر نفسه.

(٢) الجويني، ص ١٤٣-١٤٤، المصدر نفسه.

هي منحصرة أم لا. وقال الجويني: «والذي أراه قطعاً أنها منحصرة فإنها لو كانت غير منحصرة لتعلق العلم منها بأجناس لا تنتهى على التفصيل وذلك مستحيل» (١) ولقد أشار الغزالي أيضاً إلى أن معرفة كون الشيء ممكناً أو غير ممكن ليس بالأمر السهل فقال: «ولم يعلموا أن الاستحالة العقلية لا تعلم إلا بدقيق النظر. ولم يعلموا أن ما لم يظهر استحالاته ليس ممكناً وما لم يظهر إمكانه ليس مستحيلاً. فهناك ما يعلم إمكانه أو استحالاته بدليل وهناك ما لا يعلم إمكانه ولا استحالاته لأنه موقف للعقل وليس في القوة البشرية الإحاطة به» (٢)، فيجب أن نفرق بين الإمكان والاستحالة العقلية وبين الإمكان والاستحالة الوجودية فإنه من المستحيل عقلاً أن يوجد إنسان في مكانين مختلفين في نفس الوقت، ولكن ممكن عقلاً أن نضع مكعباً من الحديد بحجم صغير في الماء فلا يغطس، ولكن هذا غير ممكن وجوداً، وحسب القوانين التي تحكم سلوك الأشياء في عالم معين من ناحية أخرى فإنه ليس كل ما يتبادر إلى الذهن أنه ممكن فهو في الحقيقة ممكن لأنه عند النظر فيه واعتبار الدليل قد لا يكون ممكناً. فمثلاً قد يتبادر إلى الذهن أن كل قضية يمكن أن نجد لها برهاناً ولكن عند إعمال النظر يرينا الدليل خلاف ذلك لأن هذا -كما يقولون- إما أن يقود إلى الدور أو التسلسل. وقد يتبادر إلى الذهن أنه في الإمكان أن نبرهن على كل نظرية داخل نظام (نظام له اكسيومات: Axioms وقوانين تحويل أو استنباط) لكن حسب نظرية غودل (Godel) فإن هذا غير ممكن. هذا في المجال المنطقي. أما في مجال الإمكان الوجودي فقد يتبادر إلى الذهن أنه من الممكن وجوداً أن توجد جسيمات لها سرعة أكبر من سرعة الضوء، ولكن الدليل (نظرية أينشتاين) يقول: إن هذا ليس ممكناً وجوداً (٣) قد يختلف الناس في كون شيء معين ممكناً. وقضية الإمكان هذه قضية شائكة وهذا هو القدر الذي تيسر لنا بيانه.

تعليقات مختصرة على ما تبقى من قضايا:

إن حديث الجويني عن أقسام المعقولات يكاد يكون من الأمور المتفق عليها. إلا أن من المحدثين من ينكر وجود قضايا بدهية أو بيينة بنفسها ونعتقد أن هذا الإنكار غير صحيح ويؤدي إلى النسبية والشك أما حديثه عن أقسام البراهين فهو متفق عليه.

(١) الجويني، ص ١٤٥، المصدر نفسه.

(٢) زروق، نظرية المعرفة عند الغزالي، ص ٤٣، مصدر سابق.

(٣) زروق، ص ٤٤، المصدر نفسه.

هناك قضايا لم يتم بحثها أو الإشارة إليها في هذا البحث منها قضية التعريف التي قد تناولناها في بحث بعنوان: «نقد ابن تيمية للمنطق وانعكاساته على مناهج البحث عن المسلمين وفي الفكر المعاصر»^(١) ومنها هل يتقدم النظر العلم؟ وهناك مسألة تحتاج معالجتها إلى مساحة كبيرة وهي طرق الاستدلال البياني لم يتطرق إليها الباحث.

(١) زروق، (عبدالله حسن)، نقد ابن تيمية للمنطق وانعكاساته على منهج البحث عند المسلمين، وفي الفكر المعاصر، مجلة الباحث، ١٩٩٢م.



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية

ندوة

الذكرى المئوية
للمشايخ الأئمة الأربعة
هـ ١٤١٩ - هـ ١٤٢٨

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

نظرات في منهج الدراسة المصطلحية
ومدى اهتمام إمام الحرمين الجويني به في كتابه «الكافية»

أ.د. الشاهد البوشيخي

مدير معهد الدراسات المصطلحية

ورئيس وحدة القرآن والحديث بالدراسات العليا

جامعة سيدي محمد بن عبد الله - كلية الآداب - فاس - المغرب

نظرات في منهج الدراسة المصطلحية ومدى اهتمام إمام الحرمين به في كتابه «الكافية»

١ - مقدمة في أهمية الدراسة المصطلحية :

- ١ - موضوعها الذي هو المصطلحات.
- ٢ - هدفها الذي هو تبين وبيان مفاهيم المصطلحات.
- ٣ - منهجها الذي هو " منهج الدراسة المصطلحية " للمصطلحات.
- ٤ - إشكالاتها التي تثيرها في عدد من المجالات.
- ٥ - ضرورتها الحضارية بالنسبة إلى الذات.

٢ - معالم :منهج الدراسة المصطلحية" :

- ١ - الإحصاء.
 - ٢ - الدراسة المعجمية.
 - ٣ - الدراسة النصية.
 - ٤ - الدراسة المفهومية.
 - ٥ - العرض المصطلحي.
 - ٦ - القضايا.
- ٣ - اهتمام إمام الحرمين في «الكافية» بمعالم منهج الدراسة المصطلحية:
- النظرة الأولى في أهمية الدراسة المصطلحية.
 - النظرة الثانية في أهمية التعريف.
 - النظرة الثالثة في مدى اهتمامه بسائر عناصر العرض المصطلحي.
 - النظرة الرابعة في غياب ما يدل على اعتماده ركن الإحصاء والمنهج الرؤية.
- ٤ - كلمة ختام.

نظرات في منهج الدراسة المصطلحية ومدى اهتمام إمام الحرمين به في كتابه «الكافية»

١ - مقدمة في أهمية الدراسة المصطلحية :

الدراسة المصطلحية ضرب من الدرس العلمي لمصطلحات مختلف العلوم، وفق منهج خاص، بهدف تبين المفاهيم التي عبرت أو تعبر عنها تلك المصطلحات، في كل علم، في الواقع والتاريخ معاً.

وتكمن أهميتها في أمور أهمها :

١ - موضوعها الذي هو المصطلحات ؛ وإنما تتبلور مفاهيم العلوم عند ولادتها في مصطلحات، وتعبّر عن نضجها حين تنضج بمصطلحات، وتبلغ أشدها حين تبلغه بأنساق من المصطلحات.

ولا سبيل إلى استيعاب أي علم دون فهم المصطلحات، ولا سبيل إلى تحليل وتعليل ظواهر أي علم دون فقه المصطلحات، ولا سبيل إلى تجديد أي علم دون تجديد المصطلحات أو مفاهيم المصطلحات.

إذ في المصطلحات البسيطة الصغيرة تسكن صغار العلم وجزئياته، وفي المصطلحات المركبة الكبيرة تُخزّن كبار العلم وكتلياته، وفي الأنساق المصطلحية العامة تتمثل أشجار مفاهيم العلوم وأشكال بنائها، ومن تلك الأنساق المتضمنة لمعاجم العلوم وأجهزتها المصطلحية يمكن استخلاص رؤيتها. ولله در أهل الحديث، إذ سموا علمهم صادقين "علم المصطلح" أو "مصطلح الحديث".

٢ - هدفها الذي هو تبين وبيان مفاهيم المصطلحات؛ وإنما "مدار الأمر على البيان والتبين" ^(١) : تبين المراد بدقة من ألفاظ أي علم؛ في واقعه، وعبر تاريخه، ولدى ممثليه؛ أفراداً وطوائف. وبيان المراد منها بدقة كذلك للناس، في الواقع والتاريخ معاً، ولدى الأفراد والطوائف الممثلة جميعها.

(١) البيان والتبين لأبي عثمان الجاحظ ١١/٨ تحقيق عبدالسلام محمد هارون، نشر مكتبة الخانجي بمصر مكتبة المثني ببغداد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٠-١٩٦١م.

وبما أن المصطلحات من العلم في الواقع الذي تقدم، فإن التبين والبيان مفاهيمها يمكن العالم والتعلم معاً من ناصية العلم ذلك بأنه يعبر للمتعلم الراغب الطريق للفهم العميق والتاريخ الدقيق للعلم، ويقف العالم الراسخ على عتبه استشراف مستقبل العلم، في ضوء الحاجة العامة للأمم، والحاجة الخاصة للعلم. وإنما يستشرف من شرف وأشرف، ولا شرف ولا إشراف بغير التمكن من ناصية العلم.

٣ - **منهجها الذي هو "منهج الدراسة المصطلحية" للمصطلحات؛ وهذا** الذي يكمن فيه "سر الصناعة" كما يقال، وهذا الذي يمكن اعتباره مفتاح المفاتيح، مادامت المصطلحات بالنسبة إلى العلوم هي "المفاتيح" فهو الذي به يتم الكشف عن الواقع الدلالي لمصطلح ما في متن ما، ووصفه، وهو الذي به يتم رصد التطور الدلالي لمصطلح ما، وتاريخه، وهو الذي به - أثناء ذلك - يتم التبين والبيان للمفاهيم إذ بدراسة النصوص التي ورد بها مصطلح ما، دراسة معينة يحصل التبين، وبعرض نتائج تلك الدراسة على نمط معين يحصل البيان، وبهما مع - متلازمين متكاملين - يتحقق الهدف لتوخى من الدراسة المصطلحية.

فهو "منها قائم بذاته في الدرس يعتمد" العلمية "بشروطها في الوسائل، من الاستيعاب إلى التحليل فالتعليل فالتركيب. ويعتمد "التكاملية" حسب أولوياتها في المراحل من الوصفية إلى التاريخية فالموازنة فالمقارنة، ويمكن تطبيقه حسب الظاهر على كل مصطلحات العلوم في كل التخصصات" (١).

٤ - إشكالاتها التي تثيرها في عدد من المجالات؛ وأهمها :

"الإشكال الأول يتجلى في معضلة إعداد النص ذلك بأن الدراسة المصطلحية تقوم على نصوص، و"قاصمة الظهر بالنسبة لقضية المصطلح هي انعدام الإعداد العلمي للنصوص" (٢) فما العمل للتغلب على معلة النص". "إن الحسم في قضية النصوص يتطلب فيما يتطلب :

(١) مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ للشاهد البوشيخي ص ٢ - دار القلم للنشر والتوزيع - الكويت ط ٢/١٩٩٥ م.

(٢) مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهلين والإسلاميين قضايا ونماذج للشاهد البوشيخي، ص ٢٥، دار القلم بباريس ط ١/١٩٩٣ الدار البيضاء - المغرب.

١ - إنجاز فهرس شامل كامل للمخطوطات العربية في العالم استلزم ذلك ما استلزم وكلف ما كلف.

٢ - تصوير كل ما بذلك الفهرس من أصوله، ثم تخزينه بأحدث الوسائل، فوضعه - مصنفًا كما هو بالفهرس - رهن إشارة الباحثين في كل بلد، في مراكز خاصة مجهزة بكل اللوازم الإعلامية من حواسيب ومطارييف وغيرها، لتيسير الانتفاع به، وتفادي التكرار.

٣ - نشر ما لم ينشر منه نشرًا علميًا، وفق قانون خاص، يمنع الباحث - أي باحث - من الاشتغال بتحقيق ما حقق أو يحقق.

٤ - إعطاء الأولوية في مؤسسات البحث كلها من جامعات وغيرها لتحقيق النصوص ونشرها.

وبذلك يمكن أن تخرج النصوص إخراجاً علمياً، لتوثق توثيقاً علمياً، لتدرس دراسات علمية.

ويقولون متى هو؟ قل عسى أن يكون قريباً" (١).

الإشكال الثاني يتجلى في معضلة قراءة النص؛ "ذلك بأن أمتنا، وهي تحاول أن تصحو من رقدتها التاريخية منذ قرنين، قرىء تراثها قرائتين:

قراءة كان لغرب " الغرب " فيها ومن لف لفه من أبناء جلدتنا قصب السبق.

وقراءة كان لشرق " الغرب " فيها ومن لف لفه منّا حظ الرائد القائد..

وكلتاهما تمت بغير أعيننا ووحينا، وفي غيبة الحظ الأوفى والأهم من تراثنا" (٢).

فوجب ضرورة أن نقرأ أنفسنا بأنفسنا - وهي " القراءة الثالثة للتراث، أي القراءة الصحيحة للذات " (٣) وذلك بإعطاء " قضية المصطلحات في مختلف التخصصات ما تستحقه من عناية وبحث "؛ لأنها " الخطوة الأولى للفهم السليم الذي عليه ينبغي التقويم السليم... فالإقلاع السليم " (٤).

(١) المصدر السابق ص ٤٣.

(٢) نصوص المصطلح النقدي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين للشاهد البوشيخي ص ٥.

(٣) مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين، ص ٢.

(٤) المصدر السابق ص ٢.

الإشكال الثالث يتجلى في معضلة المنهج و "مشكلة المنهج هي مشكلة أمتنا الأولى، ولن يتم إقلاعنا العلمي ولا الحضاري إلا بعد الاهتداء في المنهج التي هي أقوم... والناظر في أحوال الأمة عامة، والحال العلمية منها خاصة، يلحظ ببسر أن مسألة المنهج لما تعط حظها من العناية والرعاية، وأن كثيراً من الأموال والأوقات والطاقات تضيع بسبب فساد المنهج. وإذا جاز الترخص في شيء، فإن البحث العلمي لا ينبغي أن يكون من ذلك بحال؛ لأنه بمثابة القلب في جسد الأمة؛ إذا صلح صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله (١).

ومن أبرز وجوها على المستوى النظري؛ انعدام سلم الأولويات العام الذي يتحكم في سياسات الجامعات والمراكز العلمية والمؤسسات، فينتج عن ذلك تقديم ما حقه التأخير وتأخير ما حقه التقديم، ويكون التيه في مجال الأصل فيه أن يخرج من التيه!.

ومن أبرز وجوها على المستوى العلمي، انعدام التنسيق العام بين المهتمين بالبحث العلمي : أفراداً ومجموعات، مجامع وجامعات... فتقع الحوافر على الحوافر، وتتضارب جهود الأوائل والآخر، وتبدأ سلاسل من التخبط لا أول لها ولا آخر!.

٥ - **ضرورتها الحضارية بالنسبة إلى الذات؛** "لأنها تتعلق ماضياً بفهم الذات وحاضراً بخطاب الذات، ومستقبلاً ببناء الذات" (٢) ولن تستطيع الأمة "العودة شاهدة على الناس، كما هو مقتضى التكليف، ولا الشهود الحضاري المنتظر، إلا بعد الاستيعاب التام لما كان وما هو كائن، وتحليله وتعليقه، ثم التركيب الصحيح لما ينبغي أن يكون، انطلاقاً مما كان... والدراسة المصطلحية مفتاح كل ذلك" (٣).

(١) ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٢.

(٣) دليل معهد الدراسات المصطلحية ص ٤.

٢ - معالم "منهج الدراسة المصطلحية" :

للمنهج في الدراسة المصطلحية مفهومان: عام وخاص.

فالمنهج بالمفهوم العام، هو طريقة البحث المهيمنة المؤطرة للمجهود البحثي المصطلحي كله، القائمة على رؤية معينة في التحليل والتعليل والهدف. وهذا الذي يوصف بالوصفي أو التاريخي أو ما أشبه، تميزاً له عن غيره.

والمنهج بالمفهوم الخاص، هو طريقة البحث المفصلة المطبقة على كل مصطلح من المصطلحات المدروسة، في إطار منهج من مناهج الدراسة المصطلحية بالمفهوم العام. وهذا الذي يمكن تلخيص معالمه الكبرى بإيجاز شديد منذ الشروع فيه حتى الفراغ منه في خمسة أركان :

١ - الإحصاء :

ويقصد به الاستقراء التام لكل النصوص التي ورد بها المصطلح المدروس، وما يتصل به، لفظاً ومفهوماً وقضية، في المتن المدروس، وذلك يعني :

أ - إحصاء لفظ المصطلح إحصاءً تاماً، حيثما ورد، وكيفما ورد، وبأي معنى ورد، في المتن المدروس، ما دام فيه قدر من الاصطلاحية - داخل مجاله العلمي الخاص - ملحوظاً فيه؛ فالمصطلح مفرداً أو مجموعاً، معرفاً أو منكرأ، اسماً أو فعلاً، مضموناً إلى غيره أو مضموماً إليه غيره، كل ذلك ضروري لمراعاة عند الإحصاء.

ب - إحصاء الألفاظ الاصطلاحية المشتقة من جذره اللغوي والمفهومي إحصاءً تاماً كذلك، على التفصيل نفسه.

ج - إحصاء التراكيب التي ورد بها مفهوم المصطلح أو بعضه دون لفظه، إحصاءً تاماً كذلك.

د - إحصاء القضايا العلمية المندرجة تحت مفهومه، وإن لم يرد بها لفظه.

فإذا استخلصت النصوص، وصنفت حسب حاجة الدراسة، التصنيف الأولي، أمكن الانتقال إلى الركن الثاني :

٢ - الدراسة المعجمية :

ويقصد بها دراسة معنى المصطلح في المعاجم اللغوية فالاصلاحية دراسة تبتدىء من

أقدمها مسجلة أهم ما فيه، وتنتهي بأحدثها مسجلة أهم ما أضاف، دراسة تضع نصب عينيها علام مدار المادة اللغوية للمصطلح، ومن أي المعاني اللغوية أخذ المصطلح، وبأي الشروح شرح المصطلح. وذلك لتمهيد الطريق إلى فقه المصطلح وتذوقه بعد، وليسهل تصحيح الأخطاء التي قد يكون جلبها الإحصاء قبل.

٣ - الدراسة النصية :

ويقصد بها دراسة المصطلح وما يتصل به، في جميع النصوص التي أحصيت قبل، بهدف تعريفه، واستخلاص كل ما يسهم في تجلية مفهومه؛ من صفات وعلاقات، وضمائم، وغير ذلك.

وهذا الركن هو عمود منهج الدراسة المصطلحية : ما قبله يمهّد له، وما بعده يستمد منه؛ إذا أحسن فيه بوزكت النتائج وزكت الثمار، وإذا أسيء فيه لم تفض الدراسة إلى شيء يذكر. ومدار الإحسان فيه على الفهم السليم العميق للمصطلح في كل نص، والاستنباط الصحيح الدقيق لكل ما يمكن استنباطه مما يتعلق بالمصطلح في كل نص. فالنصوص ها هنا هي المادة الخام التي يجب أن " تعالج " داخل مختبر التحليلات بكل الأدوات والإمكانات، لنقطر منها المعلومات المصطلحية تقطيراً، وتستخرج استخراجاً؛ فمعطيات المعارف داخل التخصص وخارجه، ومعطيات المنهج الخاص والعام، النظري والعملية... كل أولئك ضروري المراعاة عند التفهم، وكل ذلك مما به يتمكن من المفهوم وما يجلي المفهوم.

٤ - الدراسة المفهومية :

ويقصد بها دراسة النتائج التي فهمت واستخلصت من نصوص المصطلح وما يتصل به، وتصنيفها تصنيفاً مفهوماً يجلي خلاصة التصور المستفاد لمفهوم المصطلح المدروس في المتن المدروس؛ من تعريف له يحدده بتضمنه كل العناصر والسمات الدلالية المكونة للمفهوم، والسمات الدلالية وصفات له تخصه كالتصنيف في الجهات، والموقع في النسق، والضيق أو الاتساع في المحتوى، والقوة أو الضعف في الاصطلاحية، والنوع أو العيوب التي ينعت بها أو يعاب.

وعلاقات له تربطه بغيره كالمرادفات والأضداد وما إليها، والأصول والفروع وما إليها... وضمائم إليه تكثر نسله وتحدد توجهات نموه الداخلي، كضمائم الإضافات

والأوصاف... ومشتقات حوله من مادة تحمي ظهره، وتبين امتدادات نموه الخارجي. وقضايا ترتبط به أو يرتبط بها " مما لا يمكن التمكن منه إلا بعد التمكن منها كالأسباب والنتائج والمصادر والمظاهر، والشروط والموانع، والمجالات والمراتب، والأنواع والوظائف، والتأثر والتأثير... وغير ذلك مما قد يستلزمه تفهم مفهوم، ولا يستلزمه تفهم آخر: (١).

وهذه الشجرة المفهومية الوارفة الظلال، الزكية الغلال في أغلب الأحوال... هي التي يجب أن تُجلى بعرضها للناس في الركن الخامس على أحسن حال.

٥ - العرض المصطلحي :

ويقصد به الكيفية التي ينبغي أن تعرض وتحرر عليها خلاصة الدراسة المصطلحية للمصطلح ونتائجها. وهو الركن الوحيد الذي يرى بعينه لا بأثره. وجماع القول فيه حسب ما انتهت إليه التجربة أن يكون متضمناً للعناصر الكبرى التالية على الترتيب :

١ - التعريف، ويتضمن :

- المعنى اللغوي، ولا سيما الذي يترجح أن منه أخذ المعنى الاصطلاحي.

- المعنى الاصطلاحي العام في الاختصاص، ولا سيما الأقرب إلى مفهوم المصطلح المدرس.

- مفهوم المصطلح المدرس معبراً عنه بأدق لفظ، وأوضح لفظ، وأجمع لفظ، ما أمكن. وشرطه المطابقة للمصطلح. وضابطه أنه لو وضعت عبارة التعريف مكان المصطلح المعرف في الكلام لانسجم الكلام. وإنما ينضبط ذلك إذا راعى الدارس في تعريف المفهوم كل العناصر والسمات الدلالية المكونة للمفهوم، الاستفادة من جميع نصوص المصطلح وما يتعلق به في المتن المدرس؛ فلا تبقى خاصة دون إظهار، ولا ميزة دون اعتبار.

وللتأكد من ضحة التعريف وزيادة بيانه، يحل بالتفصيل المناسب إلى كل عناصره. ومع كل مقال مثال، وإنما يتضح المقال بالمثل.

(١) نحو منهج لدراسة مفاهيم ألفاظ القرآن للشاهد البوشيخي (مرقون) ص ٦.

فإذا تم التعريف، وهو اللب والنواة بدأ الحديث عن الصفات وهي اللحمة والكسوة.

٢ - الصفات وتتضمن :

- الصفات المصنفة : وهي الخصائص التي تحدد طبيعة وجود المصطلح في الجهاز المصطلحي موضوع الدراسة، كالوظيفة التي يؤديها والموقع الذي يحتله وغير ذلك.

- الصفات المبينة : وهي الخصائص التي تحدد درجة الاتساع أو الضيق في محتوى المصطلح، ومدى القوة أو الضعف في اصطلاحية المصطلح وغير ذلك.

- الصفات الحاكمة : وهي الصفات التي تقيد حكماً على المصطلح، كالنعوت أو العيوب التي ينعت بها أو يعاب وغير ذلك.

فإذا تمت الصفات الخاصة بالذات، بدأ الحديث عن العلاقات بغير الذات، مما يأتلف مع المصطلح ضرباً من الائتلاف، أو يختلف معه ضرباً من الاختلاف.

٣ - العلاقات : وتتضمن كل علاقة للمصطلح المدروس، بغيره من المصطلحات، ولاسيما العلاقات الثلاث :

- علاقات الائتلاف؛ كالترادف والتعاطف وغيرها.

- علاقات الاختلاف؛ كالتضاد والتخالف وغيرها.

- علاقات التداخل والتكامل؛ كالعموم والخصوص، والأصل والفرع وغيرها.

فإذا ضببطت العلاقات الواصلة للمصطلح بسواه، والفاصلة له عن سواه، أمكن الانتقال إلى ما ضم إلى المصطلح، أو ضم إليه المصطلح؛ مما يكثر نسله المصطلحي، ويحدد توجهات نموه الداخلي.

٤ - الضمائم : وتتضمن كل مركب مصطلحي (ضميمة) مكون من لفظ المصطلح المدروس، مضموماً إلى غيره، أو مضموماً إليه غيره، لتقيد الضميمة المركب في النهاية مفهوماً جديداً خاصاً مقيداً ضمن المفهوم العام المطلق، للمصطلح المدروس. فكان المصطلح بضمائمه ينمو ويتشعب مفهوماً من داخله. وأبرز أشكال الضمائم :

- ضمائم الإضافة؛ سواء أضيف المصطلح إلى غيره، أو أضيف غيره إليه.

- ضمائم الوصف؛ وقد يكون فيها المصطلح واصفاً أو موصوفاً.

فإذا انتهت الضمائم أمكن الانتقال إلى المشتقات.

له ^(١) "وذلك" لأن الحد يرجع به إلى عين المحدود وصفته الذاتية في العقلية، وفي كثير من الشرعيات ^(١).

٢ - أننا "لا نرجع بالحد إلى العبارات (الألفاظ) على ما ذهبت إليه المعتزلة القدرية؛ لأنهم ما رجعوا في اسم، ولا صفة، ولا حقيقة، إلا إلى العبارات واللغات" ^(١).

٣ - أن: الحد للحصر والتمييز ^(٢) و "التحقيق والتحديد للفرقة والتمييز" ^(٣) فوظيفة الحد على ذلك هي ذلك.

٤ - أن "الحصر والامتيان ليس يقع بالعبارات، لكن بمعاني العبارات، والعبارات تكشف عنها، وتدل عليها وتعرفها... ولهذا قيل إن المعاني سابقة للعبارات والاصطلاحات، لثبوت المعاني وطروء العبارات. فلم يصح لهذا أن يجعل ما لا قوام له دون شيء (يقصد العبارات) حقيقة، ولا يجعل ما له قوام دون شيء (يقصد المعاني) حقيقة. وهذه مسألة عظيمة الخطر" ^(٤).

٥ - أن "الحد والحقيقة والمعنى على عرّف علماء الأصول واستعمالهم واحد... وأولاهها بالاستعمال عند أهل الأصول لفظ الحد ثم لفظ المعنى" ^(٥). ويلحق بالثلاثة لفظ العلة "لأن المعلول بعلة امتاز عما سواه" ^(٦) فالحد هو "العله لا غير، فحد كل محدود علة" ^(٧) وبناءً على هذه النظرة النظرية حدد ما أورد بعد من مصطلحات.

والتطبيقي أن جل اهتمامه في دراسة مفاهيم المصطلحات كان بالتعريف، بدءاً من حد الحد إلى آخر حد، حتى إنه كثيراً ما اقتصر في الحديث عند المصطلح على الحد. واهتمامه به كان من وجوه:

١ - وجه اختياره وتحريره ومن عباراته في ذلك:

- قوله عن الحد: "وأصح العبارات في بيان الحد والحقيقة هو هاهنا: اختصاص

(١) الكافية ص ٢.

(٢) الكافية ص ٤.

(٣) الكافية ص ٥.

(٤) الكافية ص ٤-٥.

(٥) الكافية ص ٢١.

(٦) الكافية ص ٣.

(٧) الكافية ص ٦.

المحدود بوصف يخلص له " (١).

- قوله عن الجدل : " والصحيح أن يقال : إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما (هكذا، ولعلها نظريتهما) على التدافع والتنافي بالعبارة، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة " (٢).

- قوله عن النسخ : " والأصح في حقيقة النسخ أن تقول : بيان ما أريد باللفظ من تخصيص الأزمان " (٣).

٢ - وجه تنقيحه بعد اختياره. ومن عباراته في ذلك :

- قوله عن الواجب بعد تحديده بـ (ما يستحق عقاباً بتركه والزيادة فيه) : " وإذا قلت في الواجب بما في تركه الوعيد، استغنيت عن ذكر الاستحقاق " (٤).

- قوله عن النقل بعد تحديده بـ (كل طاعة زيدت على الفريضة) : " وإن شئت كل طاعة زيدت على القدر في العبادات " (٥).

- قوله عن العلم بعد تحديده بـ (ما يعلم به المعلوم) : " ولو قلت ما يعلم به كان كافياً " (٦).

٣ - وجه تعليل اختياره. كقوله عن الحد المختار للحد : " وإنما اخترنا العبارة الأولى لأن الحد... " (٧)، وقوله عن حد العلم : " دليل صحته أنه... " (٨).

٤ - وجه ذكر الخلاف فيه، مع التزييف غالباً لما يخالف، وهذا كثير لديه. ومن أظهر الأمثلة عليه تعريفاته للمصطلحات التالية : الحد والفقه والتكليف والظلم والقبيح والتواتر والخبر المستفيض والأصل والفرع والعلة والنقض والترجيح.

ويحسن التمثيل له بمثال جامع مختصر، هو قوله عن الجدل " وأما حقيقته - في

(١) الكافية ص ٢.

(٢) الكافية ص ٢١.

(٣) الكافية ص ٥٤.

(٤) الكافية ص ٣٨.

(٥) الكافية ص ٤١.

(٦) الكافية ص ٢٥.

(٧) الكافية ص ٢.

(٨) الكافية ص ٣١.

عرف العلماء بالأصول والفروع - فقد اختلفت عباراتهم في حده؛ فذهب بعض المتأخرين إلى أن حده : هو دفع الخصم بحجة أو شبهة.

وبه قال علي بن حمزة، وهذا خطأ، فإن من ينقطع في مكاملة خصمه كان مناظراً، وإن لم يدفع خصمه بحجة ولا شبهة.

وقد تبدى الخصم بحجة أو شبهة فيسكت وينقطع من تريد مناظرته؛ فلم يكن الدفع له مناظرة، ولا المدفوع مناظراً للدافع.

ومنهم من قال : حده أنه تحقيقه الحق، وتزهييق الباطل.

وهذا اعتزاز بعبارة ليس فيها معنى المناظرة؛ لانفراد الواحد بتحقيق الحق، وتزهييق الباطل - وقد لا يحقق الحق بنظره، ولا يزهق الباطل ويسمى مجادلاً.

وكذلك المبطل الذاهب في جميع نظره عن الحق، يسمى : مجادلاً ومناظراً - وإن لم يوجد منه تزهييق الباطل، وتحقيق الحق؟

ومنهم من قال : هو نظر مشترك بين اثنين؟

وهذا باطل؛ لأنهما يشتركان على التعاون والتوافق فيه وكل واحد على الانفراد ينظران فيه :

ومنهم من قال : هو طلب الحكم بالفكر مع الخصم. وهذا أيضاً لا يصح؛ لأن كل واحد منهما مع صاحبه يطلب الحق لا بالمناظرة - أو على طريق المعاونة والموافقة / ولا يكونان مناظرين.

والصحيح أن يقال ... " (١).

٥ - وجه بيان أصله اللغوي ومناسبته له، وتنزيله عليه، وحسن الاستفادة منه. وهذا الوجه بارز ولافت للانتباه، وإن لم يصل إلى وجه ذكر الخلاف. ومن أمثلته الجيدة الناطقة بالمراد :

قوله عن الحقيقة (الحد) : " معنى الحقيقة في اللغة هو حق المذكور ومقطعه ومفصله الذي به قوامه وثبوته. ولهذا استعمله أهل المعارف بالحقائق في العلل لأن المعلول بعلة امتاز عما سواه، وبها ينفصل وينقطع عما سواه. ففيل لها حقيقة ...

(١) الكافية ص ٣٢.

وهذه المقاربة بين الحقيقة التي هي العلة، وبين الحقيقة في اللغة ظاهرة؛ لأن العرب أرادت بالحقيقة مقطع الشيء ومفصله. وعند العلماء علة المعلول مقطعه ومفصله؛ لأن بها تقع المقاربة والمفارقة بين ما جمعوا وما فرقوا.

فإن قيل : فأي مقاربة بين المعنى الذي هو الحقيقة، وبين معنى الحد في لغة العرب؟
قيل : الحد في اللغة قد يطلق بمعنى القطع وبمعنى المنع. فيقال : حد الدار لآخر أجزائها، وآخر ما ينتهي إليه من جملة الدار؛ لأنها بآخر أجزائها يمنع من دخولها فيها ليس منها. وذلك أيضاً مقطوعاً؛ لأنها بمنتهى أجزائها تنقطع عما سواها " (١).

- قوله عن الجدل : " هو من الإحكام في اللغة يقال درع مجدول، وحبل فتيل جديد، وزمام جديد : إذا كان مستحكم النسج والفتل، ويقال أيضاً قصر مجدل إذا كان حصيناً محكماً بناؤه...

- فإن قيل وما وجه تنزيل حد العلماء للجدل على معناه في اللغة؟

قيل : إن قلنا إنه في اللغة للإحكام فكأن كل واحد من الخصمين... وإن قلنا إنه مأخوذ من القتل فيكون...

وإن قلنا إنه في اللغة مأخوذ من الضرب بالأرض بالمصارعة... فيكون...

والصحيح أن الرجوع في جميعه إلى الإحكام في اللغة. فتكون المناظرة منزلة على معنى الإحكام في تبين ما يصير إليه كل واحد من الخصمين، ثم يكون النزاع بين الخصمين مرة في الحكم، وأخرى في علة الحكم. والمناظرة بينهما في الأمرين صحيحة " (٢).

قوله عن النص : " وأما النص :

فحده في الشريعة : ما ارتفع بظهوره عن الاحتمال.

وهذا قريب من معناه في اللغة؛ فإن العرب قالت لكل ما ارتفع : إنه نص.

فقالت للمنارة منصة.

ولما ارتفع من مكان العروس : منصة.

(١) الكافية ص ٣٣.

(٢) الكافية ص ٢١-٢٢.

ويقال : نص في سيره، إذا أسرع وبالع في رفع الخطأ.

ويقال : نصت الظبية جيدها، إذا رفعته ومدته (١).

النظرة الثالثة في مدى اهتمامه بسائر عناصر العرض المصطلحي : وهي

- كما تقدم - الصفات والعلاقات والضمائم والمشتقات والقضايا. واهتمامه بها كلها - إذا قوزن بالتعريف - ضعيف؛ فلا واحد منها يغلب الاهتمام به، بله أن يطرد كالتعريف. لكنها حاضرة ظاهرة، والإشعارات إليها على تفاوت متكررة. وذلك يدل على أن الإحساس بأهميتها في دراسة المفاهيم قائم، وأنها ربما لو عولجت مفاهيمها بقدر غير "قدر ما يليق بهذا المختصر" (٢) كما قال، لكان لها شأن آخر.

ومن أمثلة تلك الإشارات - وهي قليلة - في الصفات :

بيانه المتقدم لوظيفة الحد أنه "للحصر والتميز" (٣).

وقوله عن موقع العلم في "ذكر حقيقة العلم فإنه ثمرة النظر... وكان الواجب في حق الترتيب أن نبدأ بذكر حقيقة العلم فإنه كالأصل... وما عداه كالفرع له، والبدائية بذكر الأصل أولى منه بغيره. وإنما قدمنا ذكر النظر والجدال لكونه مقصود هذا الكتاب ولقبه" (٤).

ومن أمثلة تلك الإشارات - وهي كثيرة - في العلاقات :

- قوله عن الخصوص والعموم بين المناظرة : "وكل مناظرة نظر، وإن كان ليس كل نظر مناظرة... ولا فرق بين المناظرة والجدال والمجادلة والجدل، في عرف العلماء بالأصول والفروع، وإن فرق بين الجدل والمناظرة على طريقة اللغة" (٥).

- وقوله عن المقابلة بين النذب والتنزيه : "وأما المندوب والسندب فواحد في عرف الفقهاء... وفي مقابلته التنزيه إلا أن يتعلق بتركه. فالتنزيه فيما يكون تركه خيراً من فعله. ومنه المكروه الذي لا يحرم فعله... وكل مندوب إلى فعله فهو منزّه وتنزيه في تركه، كما

(١) الكافية ص ٤٨-٤٩.

(٢) الكافية ص ٥.

(٣) الكافية ص ٤.

(٤) الكافية ص ٢٥.

(٥) الكافية ص ١٩.

أن كل منزله فعله مندوب إلى تركه. وهو كالأمر والنهي والواجب والمحذور في أن كل واحد منهما نفس الآخر، وعند قوم معنى الآخر " (١).

- وقوله عن الترادف بين الخطأ، والغلط، والباطل، والفاسد: "والخطأ هو تخطي المقصود، وهكذا معنى الغلط. والباطل، والفاسد اسم لما قبح من الأفعال في الشريعة. وقد يوصف بالخطأ والغلط ما لا يوصف بالقبح، لكن لا يوصف بالبطلان في الشريعة إلا ما قبح من الأفعال في الشريعة" (٢).

ومن أمثلتها في الضمائم:

- دراسته في مصطلح العلم للضمائم التالية: علم أصول الفقه (ص ٢٧) وعلم أصول الدين (ص ٢٨) والعلم الواجب (ص ٢٨) والعلم الجائز (ص ٢٨) والعلم الضروري (ص ٢٩) والعلم الكسبي (ص ٣٠)...

- ودراسته في مصطلح الصحة لإضافاته وإن لم يصرح بها في قوله: "وأما الصحة فهي الوجود في اللغة... وهي في عرف العلماء مختلفة الاستعمال فيقال: ... وتضاف إلى العقود على معنى حصول المقصود بها (أي صحة العقود) وتضاف إلى العبادات فيفاد بها الاعتداد والاحتساب (أي صحة العبادات جملة، أو صحة الصلاة مثلاً... إلخ) وتضاف إلى عقود المعاملات فيفاد بها حصول الملك أو معنى الملك (أي صحة البيع أو الشراء مثلاً...) وتضاف إلى ما ليس بمحال، فيفاد بها كونه مقدور الفعل، وتضاف إلى الحيوان، فيفاد بها زوال العيب" (٣).

- ودراسته لدليل الخطاب ومفهوم الخطاب ولحن الخطاب وفحوى الخطاب (٤) وإن كان بعيداً عن الخطاب.

- دراسته للخبر المستفيض (٥) والخبر المجهول وخبر الواحد (٦) وإن كان بعيداً عن الخبر. ومن أمثلتها في المشتقات:

(١) الكافية ص ٤١.

(٢) الكافية ص ٥٩، وتنتظر أمثلة أخرى في: ٢٦، ٤٠، ٤٢، ٤٦، ٥١، ٥١، ٥٣، ٥٦، ٦٢.

(٣) الكافية ص ٤٥، ومثله إضافات "الحق" بعده. (٤) الكافية ص ٥١.

(٥) الكافية ص ٥٥.

(٦) الكافية ص ٥٦.

- دراسته في مصطلح الدليل للمشتقات التالية : الدلالة - الاستدلال - المستدل - المستدلُّ عليه^(١).

- ودراسته في مصطلح العلة لـ : المعلول - المعتلُّ - المعللُّ له - المعللُّ به^(٢).

ومن أمثلتها في القضايا، وبعضها نادر :

- حديثه في مصطلح الجدل عن أنواع الجدل في قوله : " ثم من الجدل ما يكون محموداً مرضياً، ومنه ما يكون مذموماً محرماً.

فالمدموم منه ما يكون لدفع الحق، أو تحقيق العناد، أو ليلبس الحق بالباطل، أو لما لا يطلب به تعرف ولا تقرب، أو للممارسة وطلب الجاه والتقدم، إلى غير ذلك من الوجوه المنهي عنها....

وأما الجدل المحمود المدعو إليه فهو الذي يحق الحق، ويكشف عن الباطل، ويهدف إلى الرشد، مع من يرجى رجوعه عن الباطل إلى الحق " ^(٣).

- حديثة في مصطلح العلم عن أقسام العلم (انظر الصفحات : ٢٨، ٢٩، ٣٠ من الكافية) هذا الحضور لكل عناصر العرض، وإن كان ليس عاماً، ولا مطرداً، ولا ملتزماً فيه ترتيب ما، لا بين العناصر ولا داخل كل عنصر... فإنه مع ذلك يستحق التنبيه عليه بل التنويه به لمجرد حضوره، ويلتمس لصاحبه في نقصانه العذر لبعد العصر.

النظرة الرابعة في غياب ما يدل على اعتماد ركن الإحصاء والمنهج الرؤية :

ذلك بأن العبارات التي تحدد مجال الدراسة المصطلحية وإطارها في "الكافية" على كثرتها وتنوعها، لا تشعر بشيء من ذلك الاعتماد؛ لا لنوع المنهج المحدد للإطار العام للدراسة؛ كالوصفي أو التاريخي أو هما معاً، ولا لحدود المتن المدروس فيه المصطلح؛ كمؤلف بعينه، أو مؤلفات بعينها، أو مؤلفين بأعيانهم، أو مكان أو زمان بعينه.

وأهم تلك العبارات :

١ - عبارة : " في عرف العلماء " وقد ذكرت بالنص نحو عشر مرات في الصفحات التالية من الكافية : (٣-٤-٤٣-٥٤-٥٦-٥٨-٥٩).

(١) الكافية ص ٤٦-٤٨.

(٢) الكافية ص ٦٠-٦٢.

(٣) الكافية ص ٢٢-٢٣.

- ويلحق بها : " في عرف العلماء بالأصول والفروع " (الكافية ١٩-٢٠).
- على عرف الاستعمال بين العلماء بأصول الدين وأصول الفقه " (الكافية : ٢٨).
- " في عرف علماء الدين " (الكافية : ٤٢).
- " في اصطلاح العلماء بأصول الدين " (الكافية : ٢٩).
- " في اصطلاح العلماء " (الكافية : ٣٧).
- " عند أهل الأصول " (الكافية : ١).
- ٢ - عبارة : " في عرف الفقهاء " وقد ذكرت بالنص نحو خمس مرات في الصفحات التالية من " الكافية " : (٤٤-٤٥-٥٧-٦٩-٧٠).
- ويلحق بها : " عند الفقهاء " (الكافية : ٤١ ، ٤٥).
- ٣ - عبارة : " في الشريعة " وقد ذكرت بالنص نحو خمس مرات أيضاً في الصفحات التالية من " الكافية " : (٤٤ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠).
- ويلحق بها : " في عرف الشريعة " (الكافية : ٤١).
- وهي عبارة - كما هو واضح - لا ترتبط لا بزمان ولا بمكان ولا بإنسان محدد، وإنما ترتبط ارتباطاً عاماً مجملاً باختصاص أصول الدين، أصول الفقه، والشريعة.
- وعدم تحديد المتن المدروس، والمنهج الدراس قد يؤثر تأثير بالغاً في " علمية " الدراسة، ويعرض نتائجها للاهتزاز وإن كان أمثال إمام الحرمين - لرسوخ اقدامهم في مجالهم - لا يتطرق الشك إلى أنهم قد بذلوا أقصى الوسع في التقصي والتحري، والتحقيق والتدقيق. ولكنه المنهج!
- إنها كلمة إبراهيم عليه السلام التي جعلها كلمة باقية في عقبه : " قال بلى، ولكن ليطمئن قلبي " «سورة البقرة ٢٥٩».
- ولا يطمئن القلب حتى تضبط الحدود : حدود المتن المدروس وحدود المنهج الدارس، ليتم تحقيق المقصود الذي هو " بيان الحدود " (انظر الكافية : ١٦) وإلا تزعجت الأسئلة في الرأس، واتجهت الدراسة إلى أن تعتبر - لولا الثقة بالإمام وأمثال الإمام - من قبيل الخرص لا من قبيل الدرس " وهذه مسألة عظيمة الخطر " كما قال رحمه الله تعالى في الصفحة الخامسة من " الكافية " .

النظرة الخامسة في حضور الترتيب المفهومي :

ويقصد بالترتيب المفهومي للمصطلحات في دراسة من الدراسات، ذلك الترتيب الذي لا يعتد بالشكل والصيغة؛ كالترتيب الهجائي والترتيب الاشتقاقي، وإنما الذي يراعى أساساً العلاقات بين مفاهيم المصطلحات في ترتيب المصطلحات. وهو أنسب ترتيب لمجال المفاهيم.

وحضوره في "الكافية" قائم بنسبة تكاد تكون كافية؛ إذ مدار مصطلحات "النظر" فيها عند النظر على خدمة النظر، والهدف من بيانها هو تلبية "ما يحتاج إليه أهل النظر" (الكافية : ١٦) فوجب ترتيبها بكيفية يقتضيها النظر، وتكون خادمة لأهل النظر : وذلك الذي جعل الحد أولاً " لتحقق خواص حقائق العبارات وحدودها ^(١) بعد؛ إذ هو أساس كل حد، ثم الجدل ثانياً " لانه الذي سمي به هذا الكتاب " (الكافية : ١٦).

ثم العلم ثالثاً : فإنه كالأصل ... وما عداه كالفرع له " (الكافية : ٢٥).

ثم الخطاب الذي يتبلور فيه العلم رابعاً.

ثم التكليف الذي ينتج عن الخطاب خامساً.

ثم البيان الذي يقتضيه التكليف سادساً.

وضمنه الاجتهاد الذي يثير الاعتراض سابعاً، وثامناً.

ثم الختم بالجدل الذي يبين أدب السؤال والجواب في الاعتراض تاسعاً.

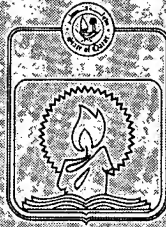
وتحت كل مفهوم أصل - انطلاقاً من مفهوم العلم - ذكرت المفاهيم الفروع ذات الصلة بوجه ما، فانتظمت الحبات في كتل، وانتظمت الكتل في عنقود؛ بدايته وعموده العلم، وغايته وصورته الجدل.

ولولا بعض الخلل في قسمة موقع الجدل، وبعض الاضطراب في مواقع بعض الفروع لكان هذا البناء المنطقي في غاية الإحكام. وهو أمر لافت للانتباه، مثير للاهتمام، بالجهود الفهومية لهذا الإمام.

كلمة ختام : هذا وبعد هذه النظرات غير الوافية ولا الكافية، فيما تثيره الدراسة المصطلحية من شجون بـ "الكافية"، لا يسع مثلي إلا الاعتذار " للإمام " على هذا

(١) الكافية ص ١.

المستوى من الجرأة والاقتحام. ولولا حق العلم الذي رعاه حق الرعاية، ما كان بين يديه كلام. ولكنه نداء التراث الذي يستغيث من تشويه "القراءات"، ونداء التراث الذي ينتظر منهجاً شافياً كافياً للتقويم، من أجل أن يبينى به وعليه ما هو آت. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.



جامعة قطر

كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
ندوة

الذكرى المئوية
للمسجد النبوي الشريف
١٤١٩ هـ - ١٤٧٨ م

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

أصول نظرية المعرفة عند إمام الحرمين الجويني

د. يوسف محمد محمود الصابغ

قسم أصول الدين

كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

جامعة قطر

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد بن عبدالله، وعلى آله وصحبه الكرام، ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين. وبعد :

تحمل هذه الورقة بين جنباتها محاولة لإبراز «أصول نظرية المعرفة عند الإمام الجويني» في صورة تكاملية ، ونظرية المعرفة تعد واحدة من أهم النظريات في الفكر الإسلامي، وخاصة لدى حملة الاتجاه الأشعري (الأشعري- الباقلاني، الجويني) التي بها وبخطواتها أقاموا بنيان وأعمدة اتجاههم الفكري كمدرسة فكرية لها شأنها في تاريخ الفكر الإسلامي.

وحديث الإمام الجويني، ومن قبله الأشعري، ومن بعده الإمام الباقلاني في نظرية المعرفة يعد حديثاً متميزاً وذات صبغة خاصة تؤكد أنها نظرية إسلامية المحتوى والمضمون، لنبعها من القرآن واستخلاصها من بين جنباته ، ومن منهجه الذي يقوم على توليد المعرفة والعلم، وبهذه الخواص يكون الإمام الجويني والسابقين عليه قد تميزوا بنظريتهم المعرفية عن نظرية الفلاسفة الذين ارتضوا المنهج الأرسطي هذا من جهة، وتفرد الإمام الجويني ببعض الآراء الخاصة به، والمتمثلة في خروجه على دلائل العقول التي قال بها الشيخ الأشعري، مرتئياً فيها الضعف وعدم إفادتها لليقين المنشود من جهة أخرى.

فبيان أصول نظرية المعرفة عند الإمام الجويني يعني لنا الكثير، وخاصة تقييم ثمرة الفكرة لديه، والوقوف على مذهبه، والوقوف على أصول نظرية المعرفة عند الإمام الجويني يساعد مساعداً تامة على الوقوف على أسس وركائز مقولاته ونظرياته مما يجعلنا قادرين على تقييم تلك النظريات والمقولات باليقين أو عدمه.

وقد رتبنا هذا البحث في فصل أول: فصلنا فيه كيفية وضع الاصطلاحات والمفاهيم عند الإمام الجويني، وقارنا فيه بين طريقتيه في وضع الحدود وطريقة الفلاسفة ، وبيننا كذلك أي الطرق أسلم وأفضل،

ثم اتبعنا ذلك بفصلين آخرين، خصصنا الثاني لمناقشة تعريف العلم وحقيقته، وأقسامه ، وبحثنا في الفصل الثالث : مصادر المعرفة الذي هو الحس والخبر والنظر، وخاتمة: شملت على خلاصة موجزة لأهم نتائج البحث.

والله من وراء القصد، وما التوفيق إلا بالله..

المبحث الأول الاصطلاحات والمفاهيم

بتتبعنا مسألة تكوين الاصطلاحات والمفاهيم ووصولاً إلى الاصطلاحات عند الإمام الجويني، نجد أن سقراط بدأ بالتعريف، وتعريف الأشياء، وحقائقها بدأ من سقراط، وهذا واضح ببديته في فلسفته بالكشف عن حقائق الأشياء وماهيتها التي عبر عنها بالحد بواسطة الألفاظ والاصطلاحات الخاصة بكل تعريف^(١)، والهدف من التعريف بالحد عنده إخراج ما توصل إليه الفرد من جهد في تعريفه للأشياء ومحور سقراط في التعريفات سعيه أن يوصلنا إلى دلالة كلية بغرض الوصول إلى جوهر الشيء المعروف، ومن ثم سار على نهجه أرسطو الذي أخذ بالحد الحقيقي والحد الرسمي في صورته الميتافيزيقية^(٢) وأكد على أن الغاية من التعريف بالحد هو التوصل إلى الماهية بواسطة الصفات الذاتية للشيء المعروف.

ثم أتت حضارة الإسلام ممثلة في جهود وانجازات علمائها الذين كانت آراؤهم في مسألة التعريف القائم على الألفاظ الخارجة على هيئة اصطلاحات أكثر وضوحاً وشمولاً وأسلم طريقة، وذلك لعدة أسباب منها:

١ - أنهم كانوا أصحاب منهج مستقل بهم، حيث أنهم قد درسوه وفهموه واستوعبوه حق الاستيعاب الذي أدى بهم أن يلتزموه.

٢ - تفاعلوا مع الحضارات الأخرى، واطلعوا على علم علماء تلك الحضارات، وآرائهم ونظرياتهم بصفة عامة، وكيفية تكوين الحدود بصفة خاصة.

٣ - وكذلك لدى علماء الإسلام لغتهم العربية النابضة بالقوة والحيوية والمرونة القائمة على الأدوات اللغوية ومفرداتها.

لهذه الأسباب أصبح الحد والاصطلاحات عند علماء الإسلام الأسلم أو الأدق،

(١) انظر على سبيل المثال : دكتوراه أميره حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان، ص ١٤ وما بعدها، طبعة النهضة العربية، مصر ١٩٧٧م.

(٢) راجع : ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو، تحقيق جبرار جهامي، منشورات الجامعة اللبنانية بيروت، ١٩٨٢م، ودكتور محمود قاسم - المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٢١ وما بعدها، دار المعارف، مصر، د. ت.

والاضبط من حيث الأداء لما نيط به، وفي الوقت نفسه توسعت لديهم الدراسات اللفظية الاصطلاحية، وبرزت على الساحة العلمية على هيئة كتب الحدود والتعريفات والاصطلاحات والمعاجم الموضوعية.

ومن أقيم ما يجب أن يلتفت إليه الباحث وهو في صدد بحثه عن الحدود وكيفية تكوينها عند الإمام الجويني أن شأنه فيها كشأن غيره من المفكرين المسلمين، وهو أن الحد والاصطلاح في أي علم يدل على ذلك العلم، وبه يكون الموضوع، ومن خلاله نخرج من مبادئ الفكر، أي الألفاظ والاصطلاحات، إلى كيفية التفكير في تلك الاصطلاحات، وهي مستخدمة في العملية الفكرية، التي تتكون من قضايا على هيئة أقوال، والأقوال مركبة من الألفاظ الحدية، وبهذا التوضيح الخاص بالحدود عند الإمام الجويني يمكن حسم أي خلاف قد يتولد عن غموض مدلول الألفاظ وهذه قاعدة أساسية في العلوم النظرية، ومن يلتزم بها يكون واضحاً في آرائه ونظرياته العلمية.

وَيَعْتَبَرُ الإمام الجويني فهم معاني الألفاظ والاصطلاحات المكونة من خلال «الحد» شرطاً أساسياً لتحقيق النظر والفكر في أي علم من العلوم، وبدون فهم المعاني الاصطلاحية لا نستطيع فهم العلوم والمعارف، ومن هنا «افتتح كتابه «الجدل» بكلام مستفيض في بيان الحد ومعناه من أجل تحقيق خواص حقائق العبارات وحدودها»^(١)، وذلك من أجل سلامة الدخول في أي علم، ومن جهة أخرى يتضح لكل باحث مكانه أي علم وقوته من خلال فهم معاني الاصطلاحات وحدودها، لأن كل العلوم تقريباً قائمة على الاصطلاحات والألفاظ الخاصة به، وبالتالي يكون القائم على الصواب صواباً، والقائم على الباطل والضعيف باطلاً وضعيفاً.

ويعد الإمام الجويني من أئمة النظر الإسلاميين، الذي انطلق في قاعدته الحدية من منطلق إسلامي خالص دون أن يشوبها شائبة اليونان والساثرين على دربهم، وذلك عندما أبرز لنا أساسيات المنطق الإسلامي -إن جاز هذا التعبير- عندما أيقن أن فائدة الحد «التمييز بين المحدود وغيره» وليس فائدته (تصور المحدود وتعريف حقيقته)، وراعى الجويني من الوهلة الأولى تحديد الاصطلاحات الدالة على المعاني الخاصة بها،

(١) انظر: الجويني: الكافية في الجدل، تحقيق الدكتور ه. فوقية حسين، ص ١ وما بعدها، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩، مصر.

وذلك عندما تناول دراسة مفهوم الحد وأثبت أن هناك ثلاثة ألفاظ للكلمة؛ وهي مترادفة: الحد والحقيقة والمعنى، ومع هذا فإن لكل لفظ اختصاص، لأن لفظة «الحد» لا تجري مستحسنة في الكشف عن بيان كل شيء وصفاته. فإنه لا يحسن أن يقال: ما حد الإله وما حد علمه وقدرته، ولكن يقال: ما حقيقة الإله وصفاته؟

لأن الحد في اللغة ينبئ عن الغاية والنهاية، وذلك محال في الإله وصفاته^(١). ونخلص مما سبق أن الإمام الجويني يغد من المدققين في دلالة الألفاظ على معانيها، ومن جهة أخرى كان سابقاً في إرساء قواعد المنطق الإسلامي. وكذلك قام الإمام الجويني بتقديم تعريفه للحد والحقيقة والمعنى بقوله هو «اختصاص المحدود بوصف يخلص له»^(٢)، وسبب اختياره هذا المعنى للحد «لأن الحد يرجع إلى عين المحدود وصفته الذاتية في العقلية وفي كثير من الشرعيات»^(٣). وتخلص الإمام الجويني أثناء نظريته للحد من العبارات واللغات والألفاظ التجريدية، وارتكز إلى الواقعية وعين المحدود، وذلك من خلال صفته -أي صفة المحدود- الذاتية، وبناء على هذه النظرة رفض عدة تعريفات للحد، لبعدها عن الواقعية والصفة الذاتية للمحدود ولإعطائها الأهمية للعبارات والألفاظ دون أن تمس صميم المحدود في واقعيته وصفاته الذاتية، ومن هنا رفض تلك التعريفات الدائرة في الأقوال الجامعة. مثل الأقوال التي قيلت فيه، وهذا الرفض واضح في قوله الراض للحد القائل فيه: «إنه الجامع المانع، وقيل: هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى»^(٤).

إذن، فالإمام الجويني في حده للمحدود نبذ كل ما هو بعيد وخارج عن الواقع، وجعل الشرط الرئيسي للحد أن يكون الحاد في نظريته للمحدود آخذاً بالصفة المميزة للمحدود كما هو واقع دون أن يتدخل الحاد بذاته ونفسه في المحدود، ومن هذا المنطلق هاجم كل تعريف لا يخضع لقاعدته الحدية بقوله: «ولا نرجع بالحد إلى العبارات على ما ذهب إليه

(١) المصدر السابق.

(٢) الإمام الجويني: الكافية في الجدل: تحقيق دكتوراه فوقية حسين، ص ٢.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

المعتزلة والقدرية ، لأنهم ما رجعوا في اسم ولا صفة ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات ولهذا زيفنا قول من يقول: «هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى»^(١).

وبرجوع الحد إلى العبارات والألفاظ طالت مناقشة الجويني للقاتلين به، وأتت هذه المناقشة في صورة تتبعية للموصل للحد. وهو أيهما أسبق من حيث الوجود: اللفظ أم الحقيقة؟

يرى الإمام الجويني أن الحقيقة أسبق من اللفظ من حيث الوجود، ذلك لأن اللفظ «لا يكشف عما إذا كان ما أحاط به هو الحقيقة، فهذا الحد يغفل أمراً مهماً، وهو أن مضمون اللفظ أو ما أحاط به اللفظ، يكون دون اللفظ، أما اللفظ فلا يفيد دونه»^(٢)، بمعنى أن الحقيقة موجودة بمعزل عن اللفظ وهي سابقة على اللفظ، ومن ثم يأتي اللفظ ليعبر عنها. وبناء على هذه المفارقة المبدئية بين الحقيقة واللفظ يجب أن نفرق بين الحقيقة اللغوية، والحقيقة الحدية. وذلك عندما يقال إن هذا اللفظ اسم لهذا حقيقة، ولذلك مجازاً، وذلك لأن الحقيقة اللغوية - كما يرى الإمام الجويني - غير الحقيقة الحدية الوجودية.

والحقيقة اللغوية هي: «العبارة المستعملة فيما وضعت له بأصل الوضع، أي أنها في أصلها كان وضعها من أجل الاستعمال للتعبير عن وضع معين، وفرق بين أن يكون الهدف منه التعبير عن وضع، وبين أن يكون القصد من ورائه الاكتراث بالمعبر عنه من حيث هو موجود»^(٣).

أما معنى الحقيقة الحدية فهي «حق المذكور ومقطعه ومفصله الذي به قوامه وثبوته».

هذا هو المعنى الاصطلاحي للحقيقة الحدية عند العلماء، كما بينه الإمام الجويني، ولا يغيب عن بالنا أن الحد عند الجويني قائم على الاستقراء العلمي، وهذا بين في تأكيده بأن مقطع العلة ومفصلها يكون بعد مراحل، هي مرحلة المقاربة والمفارقة بين ما جمعوا ومافرقوا، ونفس المنهج الاستقرائي استعمله في الألفاظ، وذلك لأن الألفاظ لا توضع دون تحديد مضمون، ذلك أنه: «إذا كان لهم معنى في نفوسهم لم يتحققه أهل اللسان فيضعوا له اسماً نظروا في عباراتهم، فإن وجدوا في عباراتهم ما يقرب معناه من

(١) المصدر السابق، ص ٢.

(٢) نفس المصدر: ٣٥.

(٣) نفس المصدر: ص ٣٦.

معناهم ضرباً من المقارنة نقلوه إلى معناهم، إذا كانوا بعباراتهم يتخاطبون في علومهم»^(١)

ومن ثم أخذ الإمام الجويني يؤكد على أن الحقيقة الحدية لها وجود قبل اللغة، وذلك عندما قال: «إن المعاني سابقة للعبارات والاصطلاحات، لثبوت المعاني، وطروء العبارات، فلم يصح لهذا أن يجعل ما لا قوام له دون شيء بحقيقة، ولا يجعل ما له قوام دون حقيقة!»^(٢)

والإمام الجويني بنظرته المتعمقة في المعاني والعبارات باعتبار أيهما الأسبق أدرك خطورة القول بأن العبارات والاصطلاحات سابقة على المعاني لأن هذا القول أدى بالمعتزلة إلى نفي الصفات، ومن هنا يصل البحث إلى أن حديث الجويني في الحد والاصطلاحات والألفاظ متصل بنظره الشرع والعقل معاً، وهو الإقرار بإيجاد الشيء ومن ثم وضع لفظ واصطلاح له»^(٣)

وحدد الإمام الجويني مجالين لاستعمال الحد: أولهما المجال الشرعي وثانيهما المجال العقلي. ويقصد بالشرعي الذي تعتمد فيه المقدمة على النص المنزّل، فالنص المنزل هو مصدر الحقيقة في النص الشرعي، وعلل الشرع لا تُصير الحكم بنفسها، ولكن بجعل صاحب الشريعة، أو بجعل المنزل لهذا الشرع هو الله سبحانه وتعالى، ومن هنا كانت بينهما -أي بين المجال الشرعي والمجال العقلي لاستعمال الحد- الفروق التالية:

أولاً : العلة العقلية تصير علة بنفسها، والأخرى -أي علل الشرع- بجعل الجاعل لها واختياره.

ثانياً : العقل موجب والشرع غير موجب.

ثالثاً : أن العقلي علة في الحقيقة والشرعي دلالة كاشفة غير موجبة بالحقيقة.

رابعاً : وجوب شرط العكس في العقلي دون الشرعي.

خامساً : أن العقلي منتزع مما علم ضرورة أو مما بُني على الضرورة، والشرعي منتزع من الألفاظ المحتملة وغير المحتملة.

(١) المصدر السابق، ص ٣.

(٢) نفس المصدر

(٣) الجويني : الكافية في الجدل، ص ٣.

للغير، ولأنفسهم وواضح حق الوضوح فيتكلفون في بيانه بالزيادة والحشو والتطويل إلى أن يلتبس الأمر، ومن ثم يكونون بعلمهم هذا قد أتوا بما هو منكرو في الشرع والعقل، قال تعالى: ﴿قل ما أسألكم عليه من أجر، وما أنا من المتكلفين﴾ (١)، وقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ (٢) ولا سيما القول على الله تعالى بغير علم ويقين. هذا ما رآه ابن تيمية في كلام المناطق من خلال مبحث الحدود القائم عليه اصطلاحاتهم وتعريفاتهم، وركيزة دعواهم في الاصطلاحات التي يصلون إليها من خلال (الحدود) أنها تفيد تصور الحقائق، وذلك من خلال الصفات الذاتية المشتركة والمميزة للشيء المعرف، بواسطة الحد من الجنس المشترك والفصل المميز.

وابن تيمية رد هذه الدعوى بعدة وجوه:

الوجه الأول: أما الدعوة الأولى التي يدعونها ومفادها أن التصور الذي ليس ببديهي لا ينال إلا بالحد، أو لا يتم الحصول على الأمور المكتسبة إلا بالحد. يرى ابن تيمية أن هذه الدعوى غير مقبولة، لأنه ليس من الضروري أن التصور الذي ليس ببديهي لا ينال إلا بالحد فقط، لأن الحد في ذاته هو قول الحاد. فالمعرفة بالحد لا تكون إلا بالحد، فالحاد هنا في المحدود لابد أن يكون قد عرف المحدود بغير حد، وهذا يبطل قولهم «لا يعرف إلا بالحد» وإما أن يكون قد عرفه بحد آخر، وهذا كذلك يبطل قولهم القائل إن التصور الذي ليس ببديهي لا ينال إلا بالحد، لأنه إن كان الحاد عرفه بعد الحد الأول لزم الدور، وإن تأخر لزم التسلسل.

الوجه الثاني: وهو قائم على أنهم -أي أصحاب الحدود المنطقية- إلى الآن لم يسلم لهم حد لشيء من الأشياء إلا ما يدعيه بعضهم وينازعه فيه آخرون، وهذا يبطل دعوى أن الأصول والثوابت الخاصة بالأشياء لا تتصور إلا بالحدود، وبناء على هذا، إن كانت الأصول لا تتصور إلا بالحدود لزم أن لا يكون إلى الآن أحد عرف شيئاً من الأمور، ولم يبق أحد ينتظر صحته، لأن الذي يذكره يحتاج إلى معرفة بغير حد وهي متعددة، وتكون النتيجة من هذا أن لا يكون لبني آدم شيء من المعرفة.

(١) سورة ص: الآية ٣٦.

(٢) سورة الأعراف: الآية ٣٣.

الوجه الثالث : ينفي فيه ابن تيمية أن يكون علوم بني آدم -عامتهم وخاصتهم- حاصلة عن طريق الحد، وهذا واضح بالاستقراء، وهو أننا لا نجد أحداً من العلماء يتكلم بهذه الحدود، ولا أئمة الفقه، ولا النحوي، ولا الطب، ولا الحساب، مع أنهم تصوروا مفردات علمهم، فبهذا علم استغناء التصور عن هذه الحدود.

الوجه الرابع: مفاده أن الموجودات المتصورة تتصور بعدة وسائل مثل الموجودات التي تتصور بالحواس الظاهرة، كالطعم، واللون، والرائحة، ويعرف أيضاً بما يشهده ويحسه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذلك، وبذلك نقر حقيقة واقعة ملموسة، وهي أننا نتصور الموجودات بحواسنا الظاهرة والباطنة ونحن في غنى عن الحد القولي، وهذا أمر محسوس يجده الإنسان من نفسه.

الوجه الخامس: وهو إذا كانت الحدود أقوالاً كلية، كقولنا «حيوان ناطق» لفظ يدل على معنى، فهذا يؤدي إلى أن تصور معناها من النوع الذي لا يمنع من وقوع الشركة فيها، وإن كانت الشركة ممتنعة لسبب آخر، فهي إذن لا تدل على حقيقة معينة بخصوصها، وإنما تدل على معنى كلي، والمعاني الكلية في حقيقتها وجودها في الذهن لا في الخارج، وبالتالي يتحتم علينا أن نسلم بأن ما في الخارج لا يتعين، ولا يعرف بمجرد الحد، وما في الذهن ليس هو حقائق الأشياء. فالحد إذن في حقيقته لا يفيد تصور حقيقة أصلاً.

الوجه السادس : وهو قائم على أن التعريفات والاصطلاحات عملية نفسية أكثر مما تكون لفظية، وهو أن الحد إذا كان هو قول الحاد فمعلوم أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الالفاظ، لأن المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ، وبالتالي فإن المستمع قد يمكنه تصور تلك المعاني من غير مخاطبته بالكلمة، ومن هنا فكيف يمكن أن يقال، لا نتصور المفردات إلا بالحد، وبقية الوجوه التي ذكرها ابن تيمية في رفضه للحدود والتعريفات الاصطلاحية الآتية عن طريق المنهجية الأرسطوطاليسية تعد من الردود التي تقلل من شأن تلك المنهجية الأرسطوطاليسية، بل تعد الردود المقللة من قيمة ومكانة المنهجية الأرسطوطاليسية^(١).

(١) انظر في هذا الصدد : ابن تيمية : الرد على المنطقيين - طبعة المطبعة القيمة - بمباي ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م ودرء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ج٢، ص ٢١٩، وما بعدها، توزيع مكتبة ابن تيمية، مصر، د. ت.

وفي ظل هذه الردود التيمية ينبغي أن لا يغيب عن بالنا أن ابن تيمية لم يقلل من شأن هذه العلوم والمعارف المنطقية ، ولكن تقليله وتهكمه انصب على الطرق التي استخدموها في إرساء قواعد تلك العلوم والمعارف، وكذلك نلاحظ أن ابن تيمية قد سجل ملاحظته الخاصة به، وهو أن المناطقة دائماً وأبداً في قياساتهم يركزون على المعنى المشترك الجامع للشيء المعروف ، دون الفارق المميز، وأما المسلمون في إدراكهم أدركوا الفارق بين الأشياء، وتمييز المشتركات «ذلك يوجد في عقولهم ولغاتهم وعلومهم وأحكامهم، ولهذا لما ناظر متكلمو الإسلام العرب هؤلاء المتكلمة الصابئة من عجم الروم، وذكروا فضل منطقهم وكلامهم على منطق أولئك وكلامهم: ظهر رجحان كلام الإسلاميين كما فعله القاضي أبوبكر الباقلاني في كتاب الدقائق الذي رد فيه على الفلاسفة كثيراً من مذاهبهم الفاسدة في الأفلاك والنجوم، والعقول والنفوس، وواجب الوجود، وغير ذلك»^(١).

وبهذا نخلص إلى أن نظار الإسلام وعلماء الفقه وأهل النظر والكلام يرون أن للحد فائدة ، وهي التمييز بين المحدود وغيره، وليس فائدته تصور المحدود وتعريف حقيقته. ومن أجل هذا أتت صياغة المسلمين في الحد من أجل التمييز بين المحدود وغيره، ولا يجوز أثناء الحد أن يذكر فيه ما يعم المحدود وغيره. وهذا يعني أن الحد في تصورهم قائم على خاصية الشيء الذي يميزه عن غيره ، وبهذا نجد أن الحد لدى المسلمين أكثر وضوحاً ودقة.

(١) ابن تيمية : نقض المنطق، ص ١٩٦.

المبحث الثاني معنى العلم حقيقته

مهد الإمام الجويني حديثه في نظرية المعرفة ببيان الأسس العامة والخاصة بها من خلال تحديد مضمون لفظ «نظر» الذي أراد به فكر القلب وتأمله في حال المنظور، ليعرف حكمه جمعاً أو فرقاً أو تقسيماً، وأن الهدف من النظر هو التعرف على حكمه بالدراسة والبحث والمقارنة للمنظور فيه.

وفي مضمون حال لفظ «النظر» أي المعرفة يذكر الإمام الجويني عدة مترادفات له هي: «التأمل، والفكر، والتدبر، والاعتبار، والاستدلال»^(١).

ويخلص بذلك إلى أن كل فكر نظر، وأنه جنس التدبر والاستدلال، والعلم منه ما هو ثمرة للنظر، ومنه ما لا يتعلق بالنظر؛ لأنه سابق عليه، أو أن العلم منه ما هو كسبي؛ وهو ثمرة النظر، ومنه ما هو ضروري بديهي.

تعريف العلم:

بإدراك الإمام الجويني - منذ الوهلة الأولى - دقة ووضوح تعريف الباقلاني للعلم، نجده يأخذ به دون أي تغيير أو تعديل، ويقول في تعريفه للعلم بأنه: «معرفة المعلوم على ما هو به»^(٢) ولم يكتف بهذا وإنما ذكر تعاريف السابقين عليه للعلم رداً ونقداً وتعليلاً بقوله: فأما من قال: (هو تبين المعلوم على ما هو به) فمرغوب عنه، إذ التبيين ينبئ عن الإحاطة بالمعلوم عن جهل أو غفلة، إذ يقول من علم ما لم يكن عالماً به، قد تبينته، وغرضنا من الحد ذكر ما يشتمل على العلم القديم والحادث، ولا نرتضي أيضاً حد العلم بأنه الذي أوجب لمحلّه كونه عالماً فإن الغرض من الحدود يتبين المقصود، وهذا فيه إجمال، إذ قد يجري عروضه ومثله في كل معنى يُسأل المرء عن حده^(٣).

وكذلك رد الجويني التعريف القائل: «بأن العلم هو ما يصح ممن اتصف به إحكام

(١) الإمام الجويني: الكافية في الجدل، ص ٤٣.

(٢) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: أسعد تميم، ص ٣٣، طبعة مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، بيروت.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٤.

الفعل وإتقانه» ^(١) ذلك أن العلم بالمستحيلات والقديم والموجودات الباقية لا يصح من الموصوف بها الأحكام، وإنما يندرج تحت ما قاله القبائل ضرب واحد من العلوم؛ وهو العلم بالاتفاق والإحكام، وفي عروجه على تعريف المعتزلة للعلم - الذي قالوا فيه إنه اعتقاد الشيء على ما هو به ^(٢) - أبطل عليهم حدهم للعلم باعتقاد المقلد ثبوت الله سبحانه وتعالى «الصانع» فإنه اعتقاد المعتقد على ما هو به مع سكون النفس إلى المعتقد، ثم هو ليس بعلم ^(٣).

والعلم عند الإمام الجويني مرادف للمعرفة، والفقه، والدراية، والعقل، واليقين، والقطنة» ^(٤) كل ذلك عنده بمعنى واحد، ولكنه يحرص على ألا يصف الله سبحانه وتعالى من بين هذه الأوصاف إلا بوصف «العلم» فقط. وحجته في ذلك هو أن رغم مساواة الأوصاف الأخرى في المفهوم لوصف العلم فإن الله سبحانه وتعالى لم يسم نفسه إلا به.

ولكي يخرج الإمام الجويني نظرية المعرفة من مقام النظر إلى مقام الواقع، أخذ في ذكر إثبات مرادف آخر للفظ المعرفة وهو لفظ «طب» الذي بين أنه «المعرفة بمقتضيات العلل والأمراض وخصائص الأدوية».

أقسام العلم :

قسم الإمام الجويني العلم قسمين: ١- علم قديم، ٢- علم حادث.

فالعلم القديم صفة البارئ تعالى القائم بذاته، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الاحاطة المقدس عن كونه ضرورياً أو كسبياً» ^(٥) وأما أقسام العلم الحادث، فرأى فيه أنه ينقسم ثلاثة أقسام: علم ضرورة، وعلم بديهي، وعلم كسبي، وبتقسيمه هذا يكون قد خالف الشيخ الأشعري، وذلك بإضافته للعلم البديهي إلى أقسام العلم الحادث.

(١) لم يحدد الجويني أصحاب هذا التعريف.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني ج١٢، تحقيق د. إبراهيم مدكور، اشرف طه حسين، ص ١٣، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر د. ت.

(٣) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص ٣٤.

(٤) انظر: الإمام الجويني: الكافية في الجدل، تحقيق دكتوراه فوقيه حسين، ص ٤٥.

(٥) الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص ٣٥.

أما الشيخ الأشعري فقد ذهب إلى أن العالم الحادث ينقسم إلى ضروري وكسبي، وأن العلوم الضرورية هي المعارف التي لا يستطيع المرء أن يجد تعليلًا لاضطراره بالتصديق بها. والعلم المحدث يوصف بأنه ضرورة وكسب، ويقول: «إن بعض معارفنا ضرورة وبعضها كسب، ومن ثم وضح معنى الضرورة بقوله: إن معنى الضرورة ما حُمِلَ عليه الإنسان وأجبر عليه، ولو أراد التخلص منه لم يجد سبيلًا»^(١).

ويرى الشيخ الأشعري: أن الشيء الواحد قد يكون كسباً من جهة، وضرورة من جهة ثانية، ولكي يثبت هذا العلم الذي قد يكون كسباً، وقد يكون ضرورة نجده يفرق بين نوعين من الضرورة: ضرورة يسعى إليها الشخص، وضرورة أخرى تفرض عليه فرضاً، هذا ما أكد عليه بقوله: «إن الضرورة تُستعمل في هذه المعاني على أحد وجهين: أحدهما بمعنى الحاجة، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ﴾»^(٢) وقوله سبحانه: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرَّتْمْ إِلَيْهِ﴾»^(٣) فهذه ضرورة الحاجة، وقد تكون ضرورة على معنى ما يحدث فيه كارهاً له، كقول القائل: «اضطرتُّ إلى فعل كذا» واضطرتني السلطان إلى دفع مالي إليه، إذا أكرهه عليه، فعلى هذا قد يكون الكسب ضرورة بأن يحدث فيه مع الكراهة له من وجه وإن كان مريداً له من وجه، وعلى هذا يجيز أن يكون شيء واحد كسباً وضرورة من وجهين على الوجه الذي بينا»^(٤).

وإذا كان الشيء الواحد يمكن أن يكون من وجهين مختلفين كسباً وضرورة فإن الشيخ الأشعري قد جاوز وقوع «علم» لا هو ضرورة، ولا هو كسب، أي للعالم أن يعلم علماً دون أن يقصده أو يستنبطه، وهو في الوقت نفسه غير مضطر ولا كاره له، وبهذا يكون الشيخ قد خالف المعتزلة الذين رأوا العلوم كلها لا تخلو من أن تكون ضرورة أو كسباً تفرقاً بذلك إلى نفي علم الله تبارك وتعالى»^(٥).

(١) بن فورك : مجرد مقالات : الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه - دار المشرق، بيروت ١٩٨٧م، ص ١٢.

(٢) سورة المائدة : الآية ٣.

(٣) سورة الأنعام : الآية ١١٩.

(٤) بن فورك : مجرد مقالات : الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ١٢.

(٥) المصدر السابق.

إذن فالشيخ الأشعري قسم العلم قسمين فقط هما علم ضروري وعلم كسبي، وهذا ما خالفه فيه الإمام الجويني الذي رأى أن العلم ينقسم ثلاثة أقسام: علم ضرورة، وعلم بديهي، وعلم كسبي.

«فالعلم الضروري هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة. والبديهي كالضروري، غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة، وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثاني، والعلم الكسبي هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة، ثم كل علم كسبي نظري، وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح في الدليل»^(١).

والضروري الذي أراده الإمام الجويني هنا هو الإلجاء والإكراه، إذ يقال للملجأ إلى الفعل المكره عليه بالتخويف والهلاك وغيره «مضطّر» كاضطرار السلطان شخصاً إلى أمر كارهه الإقدام عليه، وكذلك تُطلق الضرورة ويراد بها الحاجة الظاهرة كاضطرار ذو المخمصة والمجاعة. وقد يطلق الاضطرار على ما سُلِب فيه الاقتدار، فيقال للذي يرتعش ويرتعد من غير اختيار هو «مُضْطَرٌّ» في حركاته^(٢). أما البديهي الذي كالضروري والمتميز عنه بأنه لا يقترن بضرر ولا حاجة فهو كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات، وكعلم المرء بنفسه وعلمه بآلامه ولذاته.

وفي تناوله للعلم الكسبي أكد على أن الذي جرت به العادة في العلم الكسبي أنه نظري، أي أنه لا يحصل إلا بعد إعمال الفكر، ولكن «في المقدور إحداث القدرة عليه من غير تقديم نظر، ولكن العادة مستمرة على أن كل علم كسبي نظري»^(٣).

نلاحظ مما سبق أن الجويني في تقسيمه للعلم الحادث ذهب إلى أن هناك ثلاثة أنواع من العلم: ضروري، وبديهي، وكسبي، وأن الضروري والبديهي يجمعهما أمر واحد، وهو أنهما غير مقدرين للعبد، وأن البديهي يتميز عن الضروري في أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة، ويبدو هنا أن الجويني كان أكثر دقة في تقسيماته للعلم من كل من الشيخ الأشعري، والقاضي الباقلاني، ذلك أن الجويني لم يستعمل مصطلح الضرورة استعمالاً عاماً، أي أنه فرق بين الضرورة، بمعنى بديهيات العقل، والذي نسميه بضرورة العقل،

(١) الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص ٣٥.

(٢) راجع: الإمام الجويني: الشامل، ص ٨٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٠.

والضرورة بمعنى «العلم اليقيني المكتسب» وهذا واضح من تقسيمه للعلم، وكذلك أكد على هذه المسألة بصورة أشمل أثناء تناوله لمسألة العقل على أنها ضرب من العلوم الضرورية، وقال: «الدليل على أنه -أي العقل- من العلوم الضرورية استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم» ^(١) والعقل المكلف لا يحيط علماً بالمعلومات إلا بعد حصول علوم بمعلومات هي أصول النظر، ولا يتقدم الوصول إلى العلم بالتكليف دونها فهو -أي العقل- علوم ضرورية أو بديهيات عقلية تقوم عليها العلوم المكتسبة وسماتها «عقلاً» وعينه -العقل- على أنه بعض من العلوم الضرورية - يقول: «وسبيل تعيينه والتنصيب عليه -أي على أن العقل من العلوم الضرورية، أو أن العقل ينطلق من علوم بديهية- أن يقال بكل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر فيه، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل، فهو العقل ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بتجوز الجائزات واستحاله المستحيلات كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن النفي أو الإثبات، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم» ^(٢).

(١) الجويني : كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص ٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧.

المبحث الثالث مصادر المعرفة

تتخصر مصادر المعرفة عند الإمام الجويني في ثلاثة هي :

١- الحس . ٢- الخبر . ٣- النظر .

١ - الحس :

لم يخرج الإمام الجويني في تناوله لمسألة مصادر المعرفة أو مدارك العلوم عن نهج المدرسة الأشعرية من أن مصادر المعرفة منحصرة في الحس والنظر والخبر، غير أنه قد أضاف بعض الإضافات على ما يتعلق بمصادر المعرفة كإضافته لمدارك العلوم في الدين، وكإضافته، وتفرد به في أن الأدوات الحسية على درجة واحدة من حيث إفادتها للمعرفة ، ولا يقدم أداة حسية معينة على أداة أخرى، وهذا ما قاله صراحة: «ومن أحاط بحقيقة العلم واعتقد العلوم كلها ضرورية لم يتخل فيها تقدماً ولا تأخيراً. نعم الطرق إليها قد تخيل أن فيها ترتيباً -أي في العلوم الآتية عن طريق الأدوات الحسية في تعرضها للزلل، فأما العلوم في نفسها إذا حصلت على حقيقتها فيستحيل اعتقاد ترتيبها»^(١).

وعليه: فالجويني يرى أن المعرفة الآتية عن طريق الحواس لها نفس درجة الضرورة من حيث الوجود الخارجي، كالمعرفة العقلية بالنسبة للبديهييات العقلية أي أنه يأخذ بالحس كمصدر للمعرفة إلى جانب العقل كملكة ذهنية»^(٢).

ويرى الجويني أن المدركات الحسية التي هي من الضرورات من الأهمية بمكان، ذلك أن «الاستدلال لو لم يستند إلى الضرورات لتسلسلت ولما استقر لمستدل علم، فإن من استدل في أمر فنؤقش فيه أسند استدلاله إلى علم ضروري، فلو ساغ طلب الدليل فيه لساغ طلب الدليل في رتبة تقدر، وهذا يفضي إلى توالي الطلبات وتسلسل الاستدلالات»^(٣).

(١) الإمام الجويني : البرهان في أصول الفقه، تحقيق د. عبد العظيم الديب، ج١، ص١٣٦، الطبعة الأولى منه ١٣٩٩هـ، قطر.

(٢) الإمام الجويني : الكافية في الجدل، ص٤٨.

(٣) الإمام الجويني : الشامل في أصول الدين، تحقيق ر. م. فرانك، ص، طبعة مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، سنة ١٣٦٠هـ.

٢ - الأخبار:

طريق يعلم به ما يغيب عن الحس ، مما لا يتوصل إليه بنظر أو استدلال ، ومفرده خبر ، وقسمه ثلاثة أقسام ، خبر مستفيض ، وخبر الواحد ، وخبر المجهول .

الخبر المستفيض : هو كل خبر منتشر عن عدد خرجوا عن حد القلة ، عن مخبر علموه ضرورة ، وأما خبر الواحد فهو كل خبر عمن لم يدخل في حد الكثرة ، دخل فيه الواحد والاثنان إلى خمسة ، وستة وعشرة .

والخبر المجهول : هو ما لا يعرف حال رواته أو حقيقتهم ^(١) .

وينظر الإمام إلى الخبر على أنه طريق من طرق المعرفة الخاصة بمعرفة الأحكام في الشرع .. ويندرج في الخبر الكتاب والسنة والإجماع ، ويقول هنا : ويكون الكتاب والسنة خبراً عن فعل من صاحب الشريعة ، أو تقريراً على فعل ، فيصح التعلق بجميعه في إثبات الحكم الشرعي وتفصيل طرق الأحكام وأقسامها ووجوبها ^(٢) ويقول في خبر الآحاد : «إن كان النص من أخبار الآحاد - وكلاهما في شيء من أصول الدين أو أصول الفقه الذي أوجب علينا العلم له - لم يلزم المسئول قبوله إن أورده السائل عليه ، ولا على السائل قبوله إن أورده المسئول ، لأن العلم لا يستفاد من خبر الواحد إذا لم يكن معصوماً في نفسه» ^(٣) .

٣ - النظر:

هو المصدر الثالث للمعرفة لدى الإمام الجويني - فينتقل فيه من رأيه القائل : إن حقيقة النظر هو تردد في أنحاء الضروريات ومراتبها ، والعلوم الحاصلة على أثرها كلها ضرورية .

أما تعريف النظر لغة فيرى الإمام الجويني أن له سبعة معان ، والسبب في ذلك راجع إلى أنه اسم مشترك بين معان شتى : يقال للانتظار نظر ، وللرحمة والتعطف نظر ، وللعناية بالغير فيما يحتاج إليه نظر ، وللمقابلة نظر ، كما يقال : باب دار فلان ينظر إليك وهذا الباب ينظر إلى ذلك الباب ، وهذا الجبل ينظر إلى ذلك الجبل إذا تقابلا .

(١) الإمام الجويني : الكافية في الجدل ، تحقيق دكتورة فوقية حسين ، ص ٥٥-٥٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٨٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٩٣ .

ويقال للرؤية: نظر.

وللفكر والتأمل: نظر» (١).

وعرفه اصطلاحاً بأنه: «الفكر الذي يطلب به من قام به الفكر علماً أو غلبة الظن» (٢).

وقد انحصر النظر إذا في قبيل الفكر على مواضعاتهم، وتميز عما عداه من ضروب الكائنات، وليس كل الفكر، بل هو ضرب مخصوص منه، وهو الذي يطلب به العلم أو غلبة الظن، ويندرج تحت الحد الصحيح من النظر والفاقد منه، فإن اسم النظر يجمعهما ويندرج تحته أيضاً النظر في الأدلة المفضية إلى القطع والنظر في الأمارات المستعقبة غلبات الظنون، كنظر الفقهاء في المجتهدين من مسائل الفروع» (٣).

والمراد بالنظر لدى الإمام الجويني كما هو واضح من نصوصه السابقة فكر القلب وتأمله في حال المنظور ليعرف حكمه جمعاً أو فرقاً أو تقسيماً، وحقيقة هذا النظر هو التأمل، أو التفكير، أو التدبر أو الاعتبار أو الاستدلال.

ومما سبق تبين أن الإمام الجويني يرى أن كل فكر نظر، وأنه يرفض كل قول يقول: إن الفكر جنس غير التدبر والاستدلال، وكذلك فإن التعريف الذي ذكره للنظر له أهميته إذ أن النظر يرتبط بحال المنظور وواقعه المعاش، والذي به يكون قد رفع النظر عن مستوى التخيل والتعقل المحض، خاصة وأنه يركز على أن الهدف من هذا النظر هو التعرف على حكمه بالدراسة والبحث والمقارنة للمنظور فيه.

والإمام الجويني يأخذ بالنظر على أنه مفض إلى العلم إذا كان نظراً في دلالة قطعية، وموقفه هذا أدى به إلى أن يرد على منكري النظر القائلين بأن النظر لا يفضي إلى العلم، إنما مدارك العلوم محصورة في الحواس، والأخبار المتواترة. وجاء رد الإمام الجويني على النافين للنظر متمثلاً في إبطاله لحصرهم المعلوم في العلوم بالمحسوسات عندما بين أن هناك ضروباً من العلوم البديهية التي قد تكون سابقة على العلوم المدركة بالحواس؛ «ومنها -أي من العلوم البديهية - العلم باستحالة اجتماع المتضادات، إذ من كمال العقل العلم باستحالة كون الشيء أسود وأبيض في الحالة الواحدة» (٤)، وفي حالة اعترافهم

(١) نفس المصدر : ص ١٦-١٧.

(٢) الإمام الجويني : الشامل في أصول الدين، تحقيق ر. م. فرانك، ص ٣.

(٣) المصدر السابق. (٤) الإمام الجويني : الشامل في أصول الدين : تحقيق ر. م. فرانك، ص ٤.

بهذا الإلزام يكونون مثبتين لعلم لا يتعلق بالإحساس كعلم المرء بنفسه ، وعلمه بآلامه ولذته ونفوره وشهواته، ويلزم أيضاً على هذا الوجه بأن ليس بين النفي والإثبات درجة إلى غير ذلك من العلوم البديهية التي لا تتعلق بالحواس^(١).

ومن بطلان حصره المعلوم في العلوم بالمحسوسات وإثباته أن هناك علماً بديهياً، أخذ الإمام الجويني بسرد أدلة عقلية أخرى تُثبت عدم صدق وجهة نظر منكري النظر، وفحواها أنهم إذا قالوا: نعلم بطلان النظر، قيل لهم: أتعلمون ذلك ضرورة أم نظر؟ فإن ادعوا علماً ضرورياً تبين عنادهم، إذ العلم الضروري يستوي العقلاء في دركه مع انتفاء الآفات عنه، كما يستوون في العلم بالمحسوسات، وهنا يقال لهم: «لا يسلم دعواكم هذه عن معارضة بمثلها، فبم تنكرون على من يدعي العلم الضروري بصحة النظر، على أن نقول: قد حصرت العلوم في المحسوسات والعلم ببطلان النظر ليس يتعلق بمحسوس، فهو ناقض لحرصكم على كل حال ضرورياً كان أو نظرياً»^(٢) ومع هذا إن زعموا أن العلم ببطلان النظر مدرك نظراً فقد أفضحوا بتناقض، حيث نفوا جملة النظر وصحوا بعضه؛ وهو النظر المفضي إلى بطلان النظر على زعمهم، هذا تناقض لا خفاء فيه»^(٣).

وقد يُرد على الإمام الجويني بأن ما ذكره ينعكس عليه، وهو أن إثباته للنظر لا يخلو من شيئين إما أن يدعي فيه العلم البديهي، وإما أنه قد أثبت النظر ببعض طرق النظر. ويقول الإمام الجويني في رده على هذا الاعتراض أنكم: «لا تخلون فيه إما أن تقولوا: إنه كلام يفيد علماً بثبوت مذهب أو إبطال آخر، فقد اعترفتم بضرب من النظر، وهذا لا مخلص منه»^(٤) ويخلص الإمام الجويني من هذا إلى أن أقصى ما نفاه منكري النظر إثبات النظر بالنظر، وبطلان النظر بالنظر.

وفي تناول الإمام الجويني لمسألة ارتباط الشك بالنظر ومحاولة بيانها بأنها كمسألة ارتباط النظر بالعلم نجده قد بدأ بذكر الآراء التي قيلت فيها، فذكر أن ابن الجبائي قد ذهب إلى أنه: «لا بد من تقدم الشك على النظر، وجعل الشك في تقدمه النظر، مأموراً به واجباً، ومال الأستاذ أبو بكر ابن فورق إلى قريب من ذلك، والذي ارتضاه القاضي - رضي الله

(١) نفس المصدر، ص ٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق، ص ٦.

عنه- أن الشك لا يشترط تقدُّمه على النظر ، بخلاف النظر المشروط تقدُّمه على العلم» (١)
وحجته في ذلك أن النظر يرتبط بالعلم ويقتضيه ، والشك لا يرتبط بالنظر ولا يقتضيه ،
وكم من شاكٍّ في الشيء لا ينظر فيه ، وأما تقدم الشك على النظر فعلى مجرى العادة ، ولا
استبعاد في الهجوم على النظر وموافقته من غير تقدُّم تردد» (٢).

وبعد ذكره للآراء التي قيلت في مسألة ارتباط الشك بالنظر أخذ في سرد رأيه فيها ،
وهو منطلق فيها من أن النظر يُضاد العلم بالمنظور فيه وفاقاً «إذ النظر في الحقيقة بحث
ومطلب ، ويستحيل أن يكون العالم بالشيء طالباً للعلم به ، ثم النظر كما يُضاد العلم يُضادُّ
الجهل الذي هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو ، والجاهل مصرٌّ على اعتقاده ، والطلب بها
في الإصرار على الاعتقاد ، ويُضادُّ النظر الشك أيضاً ، فإن الشكَّ تردُّدٌ والناظر مصمِّمٌ
على منهاج الطلب ، والتصميم على الطلب يُضادُّ التشكُّك» (٣) فخرج مما ذكره أن يُضادُّ
العلم بالمنظور فيه.

والنظر لدى الإمام الجويني تردد في أنحاء الضروريات ومراتبها ، أي أن النظر الذي
هو الاستدلال العقلي مبني على المقايسة وترديد الفكر بين طرف معلوم وطرف مجهول ،
وهذه المقايسة التي هي الاستدلال بالشاهد على الغائب هي لب فكرة الاستدلال لدى
المدرسة الأشعرية (٤) المتمثلة في الشيخ الأشعري ، ومن بعد الإمام الباقلاني ، غير أن
الأمر قد تغير مع الإمام الجويني حيث أنه طور نظرية العلم تطوراً كادت تختفي معه
نظرية الشيخ الأشعري ، وهذا بين من تناوله لقياس الغائب على الشاهد ، وأنه في تناوله
لهذا القياس تجد أن له رأيان ولو تأملتَهما لبان لك أنهما يتعارضان.

فهو في موطن يأخذ بقياس الغائب على الشاهد كسبيل من سبل الاستدلال الدال على
العلم اليقيني ، وينص فيه على أنه لا سبيل إلى حصول العلم بالصفات الإلهية الأزلية إلا
من طريق قياس الغائب على الشاهد ، وفي الوقت نفسه ينبه المستبدلين إلى أن هذا القياس

(١) نفس المصدر ، ص ١٥.

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر ، ص ١٥-١٦.

(٤) انظر في هذا الصدد : ابن فورك ، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ، ص ٢٣ وما بعدها .
والباقلاني : التمهيد ، تحقيق : محمود الخضيرى ، والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ص ٣٥ .
والإنصاف ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، ص ١٣ ، طبعة مؤسسة الخانجي ، الطبعة الثانية سنة
١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م .

إيجابي وسلبي في آن واحد، أما أنه سلبي فإنه إذا اعتمدنا فيه على الشاهد فقط فإنه يؤدي إلى الإلحاد والكفر، وبه أوجب الإمام الجويني في هذا القياس ضرورة الجمع بين الأصل والفرع، وأن هذا الجمع قد يكون بالعلة أو الشرط أو الحقيقة أو الحد أو الدليل، وما هو ذا يقول: فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يلتقي إلا من اعتبار الغائب بالشاهد، والتحكم بذلك من غير جمع يجر إلى الدهر والكفر، وكل جهالة تأبها العقول، فإن من قال: يقضي على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع، لزمه أن يحكم بكون الباري تعالى جسماً محدوداً من حيث لم يشاهد فاعلاً إلا كذلك. ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث إلى غير أول من حيث لم يشاهد فاعلاً إلا كذلك»^(١). ويقول كذلك: «لا سبيل إلى إنكار الاستشهاد بالشاهد على الغائب من كل وجه، ولا سبيل إلى طرده من كل وجه، وإنما يسوغ القول به إذا اجتمع الشاهد والغائب في علة أو شرط أو حقيقة أو دليل»^(٢).

ومع هذا فإننا نجد للإمام الجويني موقفاً آخر من قياس الغائب على الشاهد، وهو التتكر له، ولم يكتف بهذا التتكر، بل يرفض فيه أن يكون من دلائل العقول أو من مدارك العقول، وهنا يقول: «فأما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له، فإن التحكم به باطل وفاقاً والجمع بالعلة لا أصل له، إذ لا علة ولا معلول عندنا، وكون العالم عالماً هو العلم بعينه»^(٣).

ورأيه المجل في هذا القياس - قياس الغائب على الشاهد - الذي لم يسلم به، وهو أن الأئمة وإن ذكروا أربع طرق للجمع بين الشاهد: «فماخذ جميعها واحد، وهو أن يقال: كل حكم ثبت ارتباطه بشيء شاهداً ولم يرتبط به غائباً لأدى إلى إبطال ما علم شاهداً فيجب عند ذلك الحكم على الغائب بما ثبت في الشاهد محافظة على المعلوم شاهداً ومحاذرة على القدح فيه .. وكل ما لو قدر نفيه غائباً لم ينأف علماً شاهداً ولم يقتض نفيه، فلا يجب فيه الحكم بالشاهد على الغائب، وهذا كما أننا إذا نفينا كون القديم تعالى جسماً لم يقدح

(١) الجويني: الإرشاد، تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم، ص ٨٢-٨٣، طبعة الخانجي، مصر، وانظر: الجويني: الشامل، تحقيق: ر. م. فرائك، ص ٤٢.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق: د. علي سامي النشار، وآخرين، ص ٢٢٥.

ذلك في علمنا بأن الفاعل منا جسم، إذا لم يكن الفاعل منا جسماً من حيث كان فاعلاً، فهذا هو السر في اعتبار الغائب بالشاهد فاعلموه» (١).

إذن، فقياس الغائب على الشاهد في النص السابق لا يؤدي إلى أي استدلال حتى وإن كان مداره في الاستدلال هو الارتباط بين العلة والمعلول، وتعليل ذلك أن لا علة لديه باعتباره أشعرياً ولا معلول، وأنه ليس بين هذين الطرفين - العلة والمعلول - ارتباط ضروري.. وهنا يجد الباحث نفسه أمام متناقض مع نفسه، وعوضاً عن ذلك فإن الإمام الجويني قد عارض نفسه في هذا الموطن، وهذا واضح حين وصف هذا القياس بأنه أساس ثبوت العلم بالصفات الأزلية ثم وصفه بعد ذلك بأنه قياس لا أصل له.

وكذلك عارض نفسه في موطن آخر، وهذا واضح عندما حاول إبطال قياس الغائب على الشاهد بحجة أن قياس الغائب على الشاهد لدى القائلين به يعتمد على الجمع بالعلة ولا علة ولا معلول لدى الأشاعرة.

وحقيقة الأمر أن الجويني وإن كان ينكر - مع الأشاعرة - العلة والمعلول بالمعني الحسي، أي ينكر تأثير العلل المحسوسة في معلولاتها فإنه ممن يقول بالعلل العقلية وممن يشترطون فيها الاطراد والانعكاس، يقول الجويني: «ومن شرائط العلة العقلية اطرادها وانعكاسها فيستحيل ثبوت العلة دون ثبوت المعلول، وإذا انتفت العلة استحال ثبوت معلولها دونها» (٢).

ومن أسباب ضعف قياس الغائب على الشاهد أن الجمع بالحقيقة باطل، لأن العلم الحادث يخالف العلم القديم: فكيف يجتمعان حقيقة وحاداً مع اختلافهما؟ ورد الإمام الجويني هنا قائم على أن القول بالعلية الجامع بين العلم الحادث والعلم القديم قائم على القول بالأحوال، والقول بالأحوال باطل؟

والسبب الثالث لضعف ورد هذا الاستدلال هو أنه لا يفيد اليقين، لأن أقوى أنواع هذا القياس هو الجمع بالعلة، والجمع بالعلة لا يصل بالقائس إلى درجة اليقين، لأن الجمع بالعلة يستند إلى مقدمتين مسلمتين: أولاهما أن الحكم يثبت في الأصل لعلة معينة، أو أن هذه العلة المعينة أنتجت هذا المعلول، فالحكم معلول له. ثانيتهما: أن العلة هذه إذا وجدت في أي فرع آخر أنتجت نفس الحكم، أي أن العلة الواحدة تنتج دائماً نفس المعلول.

(١) الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق، م. فرانك، ص ٤٥.

والقطع بهاتين القضيتين أو المقدمتين من الصعوبة بمكان ، لأن العلتين -علة الأصل وعلة الفرع- متشابهتان، ولا بد من تغاير الشبيهين وإلا أصبح كل منهما عين الآخر، فيكونان أمراً واحداً، والمفروض أنهما شبيهان، وإذا اختلفت هويتهما يحتمل أن يكون ذلك الاختلاف ما نعا من اجمع بينهما.

ولم يكتف الإمام الجويني برد قياس الغائب على الشاهد، بل رد كل أدلة العقول التي نادى بها الإمام الأشعري والباقلاني، وبعد أن ذكر تلك الأدلة في كتابه البرهان قال: « فأما نحن فلا نرتضي شيئاً من ذلك - أي من أدلة العقول الأربعة »^(١) وسبق أن ذكرنا رده لقياس الغائب على الشاهد، وأما بالنسبة للدليل الثاني الذي هو الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه، فإنه يرى فيه أن لا أصل له، فإن المطلوب في المعقولات العلم ولا أثر للخلاف والوفاق فيها.

«وأما السبر والتقسيم - الذي معناه عند الإمام الجويني هو « أن يبحث مناظر عن معان مجتمعة في الأصل ويتبعها واحداً واحداً، ويبين خروج أحادها عن صلاح التعليل به إلا واحداً يراه ويرضاه » - فيرى فيه أن معظم ما يستعمل منه باطل، فإنه لا ينحصر في نفي وإثبات كقول من يقول: لو كان الإله مرثياً لرأيناه الآن، فإن المانع من الرؤية القرب المفرط، أو البعد المفرط أو الحجب إلى غير ذلك مما يعدونه، وهذا الفن لا يفيد علماً قط، ويكفي في رده قول المعارض: بم تنكرون على من يثبت مانعاً غير ما ذكرتموه؟ فلا يجد السابر المقسم من ذلك محيصاً »^(٢).

أما إنتاج المقدمات للنتائج الذي هو استخلاص النتيجة من المقدمة بحيث تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية. وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية. كقولنا - الجوهر هو لا يخلو من الحوادث التي لها أول. وهذه مقدمة نظرية لا يمكن التوصل إليها إلا بدقيق النظر.. والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث التي لها أول فهو حادث. والإمام الجويني ينكر أن يكون هذا الدليل من أدلة العقول ، ويقول: « إنه لا حاصل للفصل بين النظري والضروري » ونقده هذا متصل بمذهبه في العلم الذي قرر فيه أن العلوم كلها ضرورية ، وأن النظر ليس إلا تردداً بين إنحاء الضروريات.

(١) الجويني : الشامل، ص ٦٥٨.

(٢) الجويني : البرهان، تحقيق د. عبد العظيم الديب (١٣٠/١-١٣١).

وكذلك فللإمام الجويني تصور خاص به في مدارك العلوم في الدين، ورأى أن هذه المدارك ثلاثة.

أحدها: العقول، والمطلوب منها درك الجواز في كل جائز، ودرك المخصص له بالوجه الذي وقع عليه، ودرك وجوب مخالفة المخصص للجائزات في أحكام الجواز، ودرك وجوب صفات المخصص التي لا يصح كونه مخصصاً دونها، فهذا حظ العقل المحض في الديانات.

المدرک الثاني: هو المرشد إلى ثبوت كلام صدق، وهذا لا يتمحص العقل فيه، فإن مسلكه المعجزات، وارتباطها بالعادات انخراطاً واستمراراً.

والمدرک الثالث: أدلة السمعيات المحضة، وهي إذا فصلت على مراسم العلماء ثلاثة: الكتاب، والسنة والإجماع^(١).

وبهذا نعتقد أننا قد أعطينا تصوراً كاملاً لأصول نظرية المعرفة عند الإمام الجويني، وأن شأنه كشأن السابقين عليه - الأشعري والباقلاني، يعولون فيها على مصادر ثلاثة: الحس، العقل، والخبر، وينطلقون في هذه المصادر من القاعدة القائلة (إن مصادر الحس وإن كانت ناقصة، وجزئية فإن مصادر العقل تكملها، وتبين الحق فيها، ومع هذا فإن مصادر العقل ليست هي الوحيدة التي عليها معول الحق واليقين، بل هنالك مصدر ثالث يكمل دائرة العلم والحق، واليقين عند الإنسان العارف، هذا المصدر هو الوحي الإلهي، وضرورته ثابتة من أن العقل لا مأمّن له في مجال الشرع، وخاصة في الأحكام والتكاليف الشرعية، وأن الذي يوجب في هذا المجال هو الشرع، وأن الإنسان لا يكلف من جهة العقل «لأن العقل لا يوجب شيئاً إذ التكاليف الشرعية، وأضدادها يستويان عند العقل، وهو لا يدرك ما يترتب على الواجبات والتكاليف من نفع أو ضرر حتى يوجب نوعاً من التكاليف ويحرم نوعاً آخر منها^(٢)).

علم الجدل :

من دلائل العقول عند الإمام الجويني، نظر الإمام الجويني إلى هذا الدليل العقلي أنه إذا روعي فيه قواعده وآدابه فإنه يؤدي إلى اليقين، لأنه يصحح الباطل، ويؤدي إلى الحق،

(١) الجويني : البرهان (١/١٤٦-١٤٧).

(٢) د. أحمد الطيب : أصول نظرية العلم عند الأشعري، ص ٣٧.

يقول في ذلك: «فإذا رأى العالم مثله يزل ويخطيء في شيء من الأصول والفروع، وجب عليه من حيث وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دعاؤه عن الباطل، وطريقه إلى الحق وطريق الرشد والصواب فيه، فإذا لح في خطابه، وقوي على المحق شبهته وجب على المصيب دفعه عن باطله والكشف له عن خطئه، بما أمكنه من طريق البرهان وحسن الجدل، فحصل إذ ذاك -بينهما المجادلة من حيث لم يجد بداً منه في تحقيق ما هو الحق، وتمحيص ما هو الشبهة والباطل»^(١) ومن هنا كانت المعرفة المترتبة على حصول الجدل، معرفة بعيدة عن أن تكون ظنية على نحو ما عليه المعرفة الجدلية عند منكري اليونان^(٢).

وينظر الإمام الجويني إلى المناظرة أو الجدل على أنها مفاعلة من النظر، وذلك حرصاً منه على تأكيد أن «المناظرة» ما هو إلا نظر بين اثنين، ولا بد وأن تكون بين اثنين لأنها مفاعلة.

وبناء على تلك النظرة قال إنه «لا فرق بين المناظرة والجدال والمجادلة والجدل»^(٣) من الناحية الاصطلاحية. أما إذا كان هناك فرق بين الجدل والمناظرة على طريق اللغة: «لأن الجدل في اللغة كلمة مشتقة من غير ما اشتق منه النظر فلا يفوت الإمام الجويني وهو في هذا الوضع أن يشير إلى رأي أهل اللغة في الاشتقاق، فمنهم من أبوا الاشتقاق، ومنهم من أجازوه مبيناً أن أهل الرأي الأول يعتمدون على أن اللغات كلها أصول، ليس بعضها فرعاً لبعض»^(٤).

ويتضح بذلك أن المناظرة نوع من النظر، له أسسه التي ينفرد بها عن النظر عامة، وعليه فإن كل مناظرة نظر، وليس كل نظر مناظرة.

تعريف الجدل وأأسسه :

عرف الإمام الجويني الجدل بأنه «إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهم على التدافع والتنافي بالعبرة، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة»^(٥).

(١) الجويني : الكافية في الجدل، ص ٢٤.

(٢) المعرفة الجدلية في فلسفة أرسطو معرفة ظنية، انظر : على سبيل المثال، د. أميره حلمي مطر : تاريخ الفلسفة عند اليونان، وكتاب «الجدل الأرسطو».

(٣) الجويني : الكافية في الجدل، ص ١٩.

(٤) الجويني : الكافية في الجدل، ص ١٩.

(٥) الجويني : الكافية في الجدل، ص ٢١.

ومن أسس الجدل عند الإمام الجويني:

١ - أن الجدل لابد وأن يكون بين طرفين ، حتى يكتمل ويحمل صورة الجدل ؛ وهذا واضح من تعريفه للجدل.

٢ - أن كلا الطرفين المتجادلين له موقف من المنظور فيه مخالف لما عليه مجادله ، وهذا مبين في حده للجدل الذي أقامه على مفهوم التنازع بين مقتضيات كل نظرة.

٣ - كذلك من أسس الجدل أن يقام على التدافع والتنافي (١).

ومن ثم ميز الإمام الجويني بين نوعين من الجدل، نوع مذموم ، ونوع آخر محمود، فالمذموم منه «ما يكون لدفع الحق، أو تحقيق العناد، أو ليلبس الحق بالباطل، أو لما لا يطلب به تعزُّف ولا تقرب ، أو للمباراه ، وطلب الجاه، والتقدم إلى غير ذلك من الوجوه المنهي عنها، وهي التي نص الله سبحانه في كتابه على تحريمها ، فقال: ﴿ماضربوه لك إلا جدلاً، بل هم قوم خصمون﴾ وقال تعالى: ﴿وكان الإنسان أكثر شياً جدلاً﴾ (٢).

وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام: (دع المرء وإن كنت مُحَقَّاً) (٣).

وأما الجدل المحمود المدعو إليه، «فهو الذي يحقق الحق ، ويكشف عن الباطل ويهدف إلى الرُّشد ، مع من يُرجى رجوعه عن الباطل إلى الحق، وفيه قال سبحانه: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (٤).

وقال لرسوله: ﴿قل: هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ (٥) ...» (٦).

آداب الجدل :

ذكر الإمام الجويني ضوابط وقواعد عامة يشترك فيها المتناظران؛ وهما السائل والمجيب، واستهل الجويني أثناء حديثه عن آداب الجدل بتركيز على أن الهدف من الجدل هو «التقرب إلى الله سبحانه وطلب مرضاته في امتثال أمره سبحانه فيما أمر به من الأمر

(١) المصدر السابق، ص ٤٨.

(٢) سورة الزخرف : الآية ٥٨.

(٣) رواه أبو داود: أدب ١٧، والترمذي: بر ٥٨، وابن ماجه: مقدمة: ٧.

(٤) سورة النحل: الآية ١٢٥.

(٥) سورة النمل: الآية ٦٤.

(٦) الإمام الجويني: الكافية في الجدل، ص ٢٣.

بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعاء إلى الحق عن الباطل وعما يخبر فيه، ويبالغ قدر طاقته في البيان والكشف عن تحقيق الحق وتحقيق الباطل.

ويتقي الله أن يقصد بنظره المباهاة، وطلب الجاه، والتكسب والممارة، والمحك، والرياء، ويحذر أليم عقاب الله سبحانه، ولا يمكن قصده الظفر بالخصم والسرور بالغلبة والقهر، فإنه من دأب الأنعام الفحولة، رواه أبو دادو: أدب ١٧، والترمذي: بر ٥٨، وابن ماجه: مقدمة: ٧.

تلك هي القاعدة الأولى في أدب الجدل، وبعد ذكر بيان هذه القاعدة، لنا أن نكمل قواعد وآداب الجدل عند الإمام الجويني على النحو التالي:

١ - قبل أن تشرع في الكلام ابتدئ بحمد الله والثناء له، والصلاة على رسوله، وإن كان لا يتفق لك ذكره باللسان، فقله في نفسك سراً.

٢ - واحذر رفع الصوت جهراً زائداً على مقدار الحاجة، فإنه يورث الحدة والضجر.

٣ - وتجنب من أسباب الضجر والحدة، فإنه يورث البلادة.

٤ - والزم الخشوع، والتواضع، واقصد الانقياد للحق، فتكون من جملة من «يستمعون القول فيتبعون أحسنه»^(١).

٥ - ولا تعود نفسك الإسهاب والجدال بالباطل والمبادرة إلى كل ما سبق إليه الخاطر واللسان.

٦ - ولا تسرع في مكاملة من يستشعر في نفسه منه العداوة والبغض إذا لم يأمن على نفسه بقدر الحد والرسم في النظر باشتداد الغضب فيورثك تشوش الخاطر والعي.

٧ - واحذر الاعتماد في كلامك على من تظن أنه معك أو يستحسن كلامك في جملة الحاضرين فربما تبين لك خلافه فيضعف ذهنك وخاطرك ويذهب عنك كثير مما لا تستغني عنه.

٨ - وإياك والكلام في مجالس الخوف والهيبة فإنك عند ذلك في حراسة الروح على شغل من حراسة المذهب ونصرة الدين.

٩ - وتجنب مجلس صدر لا يسوي بين الخصوم في الإقبال والاستماع وإنزال كل منزلة ورتبته.

(١) سورة الزمر: الآية ١٨.

١٠ - وتوقّ في الكلام مجلس صَدُرَ هيئته تقطع خاطرك وتكدر قريحتك، فلن تجتمع الهيبة وصحة القريحة في قلب بمحال، لأن الهيبة مقرونة بالخيبة، وله قيل: من هاب خاب.

١١ - وإياك واستصغار من تناظره والاستهزاء به - كائناً ما كان -.

١٢ - وإن يك مَنْ تكلمه غير أهلٍ لأن تناظره كان الواجب ألا تفتاحه بالكلام.

١٣ - وعليك بالمحافظة على قدرك وقدر خصمك وإنزال كل أحد في وجه كلامك معه درجته ومنزلته.

١٤ - وكن مع خصمك مستبشراً مبتسماً غير عبوس؛ فتكون أنت وخصمك عند ذلك عن دواعي الغضب والضجر أبعد.

١٥ - وعليك أن لا تفتاح بالمناظرة مَنْ تعلمه متعنّثاً؛ لأن كلام المتعنّث ومن لا يقصد مرضاة الله في تعرف الحق والحقيق بما تقوله، يورث المباهاة والضجر وحزن القلب، وتعدّي حدود الله سبحانه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

١٦ - وإن كان خصمك منتهياً علماً يقصد المناظرة، واستبانة ما التبس، فلا تعمق في العبارة، فإنك تطوّل عليه وعلى نفسك الأمر، بل تقصد بأسهل العبارات إلى لكته الحكم، وما هو المعتمد، ليكون أبعد عن الاشتغال بما يُعيبه.

١٧ - ومتى علمت من خصمك قصد الحق وطلب الصواب والهداية - منتهياً كان أو مسترشداً مكنته من إيراد جميع ما يريد إيراده فإنه يجوز أن يكون موضع الالتباس عليه: ما يظنه أظهر الأشياء فساداً ووهاء، فإذا كشف من جميع ما يورده، وضرب الصحيح من الفاسد أوفيت حق الله سبحانه من جدالك.

١٨ - وعليهما جميعاً أن يصبر كل واحد منهما لصاحبه في نوبته وإن كان ما يسمعه منه شبه الوسواس، لأنهما متساويان في حق المناوبة، فمن لم يصبر منهما لصاحبه فقد قطع عليه حقه.

١٩ - يجب أن يُقبل كل واحد على الآخر، فإن أعرض إحداهما يعظه، فإن لم يقبل يقطع المناظرة.

٢٠ - وأن تتكلم مع الأستاذ بإقحام وتواضع.

- ٢١ - وأن تتعلق عند الاستدلال بأقوى ما في المسألة.
- ٢٢ - ولا تسامح الخصم إلا في موضع تعلم يقيناً أن المسامحة فيه لا تضر.
- ٢٣ - وأن تراعي كلام الخصم ، وتفهم معانيه على غاية الحد والاستقصاء وتلخيص كلامه إن طول بما يليق ، حتى يزول ما أوهم به الحاضرين ، من إيراد العلوم الكثيرة.
- ٢٤ - لا تلزم خصمك ما لا تتحققه لازماً ، لأنه إذا سقط سقطت فتضعف نصرتك للحق.
- ٢٥ - لا تؤاخذ الخصم بما تعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل.
- ٢٦ - لا تورط في كل موضع من الكلام إلا قدر ما يحتاج إليه.
- ٢٧ - لا تقدم من الجواب عما لم يورد عليك سؤاله.
- ٢٨ - وأحسن شيء في الجدل المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل ، فإن الأدب في كل شيء حليته.
- لقد عرف الجويني الجدل تعريفاً دقيقاً ، وميز فيه بين نوعين إحداهما مذموم والآخر محمود ، كما حدد أصوله وآدابه وقواعده ، التي يصل بها المتجادل إلى تقديم دليل عقلي ، يؤدي إلى اليقين .. وأبرز أن من أسسه أن يكون بين طرفين ، ويكون لكل منهما موقف مخالف للآخر ، وأن يقام على التنافي .. وكذلك أوضح أن من أبرز آداب الجدل تجنب الحدة ورفع الصوت وعدم التمادي في الباطل ، فضلاً عن إظهار الخشوع والتواضع ، وتجنب الكلام في مجلس يهابه المرء بما يؤثر على قريحته ، وعدم استهزاء الإنسان بمناظره ، واحترام قدره ، ومن أهم ما تصح به الإمامه كذلك عدم مناظرة المتعنتين ممن لا يقصدون مرضاة الله في تعرف الحق .. كما ننصح بالصبر ومنح المناظر حقه في الحديث ، وتفهم معانيه ومقاصده ، وأن يقدم المجادل له أقوى ما لديه من الأدلة .. إلخ وفي ذلك كله ما فيه من حسن النظر والتنبيه لأدب الحوار والتزام تقاليده وأسسـه وتقدير لحق الآخر في تقديم أدلته وبراهينه.

الخاتمة

بعد أن انتهينا من بيان وتوضيح أصول نظرية المعرفة عند الإمام الجويني يمكننا أن نستخلص النتائج التالية:

١ - رأى الإمام الجويني أن العلم يقصد به الأمر الذي به يعلم العالم المعلوم، ذلك أن المعرفة لديه ناتجة، وأنه يعلمها بأمر آخر مغاير لذاته.

٢ - للإمام الجويني نظرة مخالفة للأشاعرة السابقين عليه - في تقسيم العلم، حيث إنه قد قسم العلم ثلاثة أقسام: علم ضرورة، وعلم بديهي، وعلم كسبي، وأنه في تقسيمه هذا يعد أكثر دقة من الأشعري والباقلاني، ذلك أنه لم يستعمل مصطلح الضرورة استعمالاً عاماً، بل فرق بين الضرورة، بمعنى بديهيات العقل، والضرورة بمعنى العلم اليقيني المكتسب.

٣ - مدارك العلوم أو مصادر المعرفة عند الإمام الجويني هي نفس المصادر عند الأشعري والباقلاني، حيث إنهما قد حصراها في الحس، والأخبار، والنظر. غير أن الإمام الجويني ينظر إلى الخبر على أنه طريق من طرق المعرفة الخاصة بمعرفة الأحكام في الشرع، ويندرج في الخبر الكتاب والسنة والإجماع.

أما النظر عن الإمام الجويني فحقيقته هو تردد في أنحاء الضروريات ومراتبها، بمعنى أن النظر الذي هو الاستدلال العقلي، مبني على المقايسة وترديد الفكر بين طرف معلوم وطرف مجهول.

٤ - ومع أن الاستدلال بالشاهد على الغائب هي لب فكرة الاستدلال لدى المدرسة الأشعرية المتمثلة في الشيخ الأشعري، ومن بعده الإمام الباقلاني نجد أن الأمر قد تبدل مع الإمام الجويني، حيث إنه طور نظرية المعرفة تطويراً كادت تختفي معه نظرية الشيخ الأشعري، وهذا بين في تناوله لقياس الغائب على الشاهد، وأنه في تناوله هذا كان له رأيان:

فهو في موطن يأخذ بقياس الغائب على الشاهد كسبيل من سبل الاستدلال الدال على العلم اليقيني... وفي موقف آخر نجده يتنكر لهذا القياس ويرفض أن يكون من دلائل العقول.

٥ - ولم يكتف الإمام الجويني برد قياس الغائب على الشاهد، بل رد كل أدلة العقول التي نادى بها الإمامان الأشعري والباقلاني.



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية

نشرة

الذكرى من الله العلي
للمستأثرين بالبرهان
١٤١٩ هـ - ١٤٢٨ هـ

هي الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

منهج الإمام الجويني بين الأشعرية والصفوية

أ.د. محمد السيد الجليلينك

أستاذ الفلسفة الإسلامية - بكلية دارالعلوم

جامعة القاهرة

منهج الإمام الجويني بين الأشعرية والسلفية

يعتبر الإمام الجويني علماً من أعلام الفكر الإسلامي المبرزين في مجالات شتى من فروع الثقافة الإسلامية، بحيث تجد اسمه بارزاً وصاحب رأى في القضايا الكبرى في تاريخ الفكر الإسلامي، فهو إمام في الفقه الشافعي وأصوله، وهو من كبار المحققين لمسائل الخلاف في المنطق وعلم الكلام، ومن يطالع كتابه البرهان أو كتاب العلل يدرك مدى إلمامه بدقائق المسائل المنطقية واستيعابه لمضمون المصطلح الفلسفي، وقد ساعده هذا الشمول المعرفي في إبراز دوره واضحاً في تطوير المذهب الأشعري والسير به نحو المنهج الاعتزالي في الجدل والتعريفات ومحاولة إفحام المخالف والانتصار لرأيه بطريقة تثير دهشة القارئ، لدقة فهمه للمصطلح وقدرته البارعة على إدارة الحوار مع المخالف لمحاولة إقناعه بالرأى الذي يرتضيه.

والجويني بالإضافة إلى ذلك يعد علامة فارقة في تاريخ المذهب الأشعري، فهو يمثل نقطة تحول في تاريخ المذهب بين المتقدمين منهم والمتأخرين، فإذا كان متقدماً المذهب يميلون في منهجهم نحو التمسك بالنص وتقديمه على سائر الأدلة فإن المتأخرين منهم ابتداءً من الجويني مالوا إلى الأخذ بالمنهج الاعتزالي في تأويل النص وإخضاعه لدلول العقل، والتطور الذي طرأ على الموقف الأشعري يعتبر بصفة عامة رجوعاً عن مذهب أبي الحسن ونكوصاً عن منهجه وردة نحو المنهج الاعتزالي في أمهات المسائل الكلامية، قد تختلف المواقف في تفصيلات المذهب وفي التأويلات الجزئية لكنها في نهاية الأمر لا تخرج عن المنهج الاعتزالي في خطوطه العامة، وسوف نختار في هذه الدراسة بعض المسائل الكبرى لتكون مجالاً للتطبيق ودلالة على التطور الذي لحق بمذهب أبي الحسن الأشعري على يد أتباعه ابتداءً من إمام الحرمين.

وقد يخدع الدارس لعلم الكلام حين يسمع عن الخلاف الكبير بين مدرسة المعتزلة ومدرسة الأشاعرة وحين يسمع أن الأشاعرة مثلاً يميلون إلى القول بالجبر والكسب في

أفعال العباد وأن المعتزلة يقولون بالحرية المطلقة للإنسان في فعله، لكنه عند التأمل يجد أن المنهج الذي سلكه هؤلاء وأولئك كان منهجاً واحداً وهو إخضاع النص وتأويله لما يراه مناسباً لمذهبه، ثم يأخذ في تلمس وانتحال الأدلة - ولو بأدنى مناسبة - ليفحم بها المخالف. ومن يتبع معارك علم الكلام يجدها في معظمها لا تخرج عن هذا النمط الجدلي، أو الخلاف اللفظي.

القضية الأولى منهج الجويني في إثبات وجود الله

ترتبط قضية إثبات وجود الله في علم الكلام بقضية البحث في حدوث العالم، فالمتكلمون يبدأون بحثهم حول هذه القضية أولاً في أصل العالم وهل محدث أو قديم، ويعنون بالمحدث ما سبقه العدم، ويعنون بالقديم ما لم يسبق بعدم أو ما لا أول لوجوده، فهم يعنون أولاً بإثبات أن العالم محدث مسبوق بعدم ثم يعنون ثانياً بإثبات أن الله هو الذي أوجد هذا العالم من العدم. ولقد تعددت مسالك الفلاسفة والمتكلمين في معالجة هذا الموضوع، فأخذ الفلاسفة بمنهج تقسيم العالم إلى واجب الوجود وممكن الوجود، وقالوا إن كل ممكن يحتاج في إبرازه من مرتبة الإمكان الذهني إلى مرتبة الوجود الفعلي إلى واجب يوجده بالفعل بعد أن كان وجوده ممكناً، وأطلقوا لفظ الواجب على الله، فقالوا إن العالم قبل أن يوجد كان ممكن الوجود والعدم، ولما أصبح موجوداً بالفعل دل ذلك على أن واجباً أوجده من العدم وأبرزه إلى حيز الوجود الفعلي وهو الله تعالى.

المعتزلة سلكوا في تناول هذه القضية مسلكاً قريباً من مسالك الفلاسفة وإن اختلف عنهم في الألفاظ والمصطلحات حيث قسموا العالم إلى جوهر وعرض، وقالوا إن الجوهر ما قام بنفسه، وهو حامل للأعراض (الصفات) والعرض هو ما قام بغيره ولا يصح أن يقوم بنفسه ولا يستقل في وجوده عن الجوهر، وإنما هو ملازم في الوجود، مثل الألوان التي تقوم بالشيء المتلون ولا تقوم بنفسها، فالسواد لا بد له من جرم يقوم به والبياض لا بد له من جرم يقوم به فيقال هذا الشيء أسود وهذا الشيء أبيض، فهناك تلازم ضروري بين الجواهر والأعراض، والأعراض بطبيعتها ليست ثابتة وإنما هي متغيرة ومتحولة. فالشيء قد يكون حاراً ثم يصبح بارداً، وقد يكون متحركاً ثم يصبح ساكناً، وهذه الأعراض المتغيرة ملازمة للجواهر فتكون الجواهر متغيرة مثلها، وتغيرها يعني حدوثها لأن التغير هو الحدث وهذا دليل على أن العالم كله حادث أي متغير وهو محتاج إلى محدث وهو الله.

وإذا انتقلنا إلى أبي الحسن الأشعري إمام المذهب نجده قد سلك مسلكاً مخالفاً تماماً لمذهب المعتزلة والفلاسفة في تناول هذا الموضوع، فلقد رفض فكرة الأخذ بدليل الجوهر

والعرض الذي قال به المعتزلة، واعتبره بدعة في الشرع ورذيلة في منطق العقل لطول مقدماته وغموضه في تحصيل نتائجه، وشرح موقفه الرافض لهذا الدليل في أهم مؤلفاته العقديّة، وهو كتاب أصول السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر^(١).

كما رفض الأخذ بهذا الدليل في كتابه الإبانة الذي حققته المرحومة الدكتورة / فوقية حسين وكذلك كتاب اللمع الذي عنى بطباعته المرحوم / حمودة غراب ونبه الإمام أبو الحسن الأشعري إلى أن هذه الطريقة في الاستدلال ليست طريقة الأنبياء في الدعوة فلم يدع بها نبي ولا رسول وقال إن في دلائل القرآن ما يبهر العقول ويحيرها، ويطمئن القلوب ويؤنسها من آيات دالة على الخالق تناسب الفطرة السليمة والعقول المستقيمة، وأخذ ينبه تلامذته قائلاً : اعلّموا أرشدكم الله أن ما دل على صدق النبي صلى الله عليه وسلم من المعجزات بعد تنبيهه لسائر المكلفين على حدثهم ووجود المحدث لهم قد أوجب صحة إخباره ودل على أن ما أتى به من الكتاب والسنة من عند الله عز وجل، وإذا ثبت بالآيات صدقه، فقد علم صحة كل ما أخبر به، وصارت أخباره صلى الله عليه وسلم أدلة على صحة سائر ما دعا إليه. وطريقاً إلى العلم بحقيقته.

وذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد عليها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع، والمنحرفين عن الرسل،^(٢) وأخذ رضى الله عنه يشرح عيوب الأخذ بهذا الدليل فقال : " إن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها... وفي كل رتبة مما ذكرنا فرق يخالف فيها ويطول الكلام معهم عليها، وأدلة صدقه صلى الله عليه وسلم على صحة قوله في ربه قد أزعجت القلوب، وبعثت الخواطر على النظر في صحة ما يدعو إليه " ^(٣).

ومن خلال مقارنة الإمام الأشعري بين دليل الجوهر والعرض ودليل القرآن الكريم وآياته الكونية الدالة على وجود الله يكشف لنا عن تهاافت دليل الجوهر والعرض وعن اليقين الذي يتميز به دليل القرآن ولذلك أعلن الأشعري رفضه المطلق لهذا الدليل، وحذر أتباعه من الأخذ به، ونبههم إلى الغرض الذي دعا الفلاسفة وأتباعهم إلى الأخذ بهذا

(١) سبق أن حققنا هذه الرسالة ونشرناها في عدة طبعات أهمها طبع ١٩٨٧م في دار اللواء بالرياض بالسعودية، والمكتبة الأزهرية بمصر ١٩٩٦م.

(٢) أصول أهل السنة ص ٥٢ - ٥٣.

(٣) نفس المرجع ص ٥٤.

الدليل، وهو صرف الناس عن الاهتمام بأدلة القرآن والعدول عنها لأنهم أصلاً ينكرون النبوة ولا يؤمنون بها، ولقد أشار الأشعري إلى هذه القضية صراحة حين قال :... وإنما صار من أثبت حدث العالم والمحدث له من الفلاسفة والقدرية إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم (١).

فالأخذ بهذا الدليل يأخذ عند الأشعري أبعداً أخرى لا يقتصر على مجرد استعماله كدليل عقلي متهافت، وإنما تمتد أصوله التاريخية إلى الموقف الفلسفي بكامله، حيث ينكرون النبوة وبالتالي يرفضون الأخذ بأدلة الأنبياء وما جاءوا به في القرآن الكريم، وهذا ما صرفهم إلى القول بدليل الجوهر والعرض، ولخطورة هذا الموقف نجد الأشعري يحذر من الأخذ به أو العدول عن أدلة القرآن في ذلك الأمر الأهم لأن في ذلك تقديماً بين يدي الله ورسوله، وقد نهينا عن ذلك خاصة أننا قد وجدنا في أدلة القرآن ما فيه الغناء في ذلك من الوضوح والسهولة ومناسبتها للفطرة.

وهذا الموقف للإمام الأشعري قد نبه أئمة السلف والمفكرين من أمثال ابن تيمية وابن رشد الفيلسوف إلى الخطأ المنهجي في هذا الدليل، وجعل إماماً مثل ابن تيمية يستدل على صحة مذهب السلف بما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري من تفنيد لهذا الدليل وبيان عيوبه وتفضيله لمنهج الكتاب والسنة في ذلك (٢) وصرح ابن رشد في كتابه "مناهج الأدلة في عقائد الملة" بأن هذا الدليل يعتاص على الفهم ويستدل بدقيق الأمور وغامضها على الواضح الجلي منها، وهذا قلب للأمور وعكس لمطلوب الدليل (٣).

وقد كان من المتوقع أن ينهج الجويني منهج شيخه الأشعري في رفض الأخذ بها الدليل الجدلي، وأن يزيدنا تفصيلاً وبياناً لعيوب الأخذ به وما فيه من قصور عن بيان مطلوبه كما هو شأن الدليل اليقيني، لكننا وجدنا الجويني يسلك في إثبات وجود الله نفس مسلك المعتزلة، فأخذ أولاً يثبت حدوث العالم عن طريق دليل الجوهر والعرض وبالتالي يثبت أن للعالم محدثاً وأخذ بشرح في كتابه الشامل مراحل الاستدلال به على النحو التالي :

(١) نفس المرجع، ص ٥٥.

(٢) راجع : درء تعارض العقل والنقل ٢٠/١.

(٣) راجع : الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٤٠.

- ١ - يقسم العالم أولاً إلى جوهر وعرض.
- ٢ - يعرف الجوهر بأنه ما قام بنفسه والعرض ما قام بغيره.
- ٣ - الجوهر لا ينفك عن العرض وإنما هو ملازم له.
- ٤ - العرض متغير وكل متغير حادث وهو ملازم للجوهر.
- ٥ - ما لازم الحادث يكون مثله.
- ٦ - إذن الجوهر حادث لملازمته للعرض الذي ثبت حدوثه.
- ٧ - بما أن العالم مكون من أعراض وجواهر وقد ثبت حدوثها فيكون العالم حادثاً كله.
- ٨ - كل حادث يحتاج إلى محدث فالعالم يحتاج إلى محدث وهو الله.

والجويني لم يخرج في شرحه لخطوات هذا الدليل عما قاله المعتزلة من جانب، ومن جانب آخر يتضح للقارئ مدى الصعوبة والغموض الذي يكتنف مقدمات هذا الدليل، كما نبه إلى ذلك شيخه أبو الحسن الأشعري وفضلاً عن ذلك فإن هذا الدليل ليس حاصراً لمفردات العالم كله، فإن العالم العلوي كالجرام السماوي لم يثبت هل هو من قبيل الجواهر أو الأعراض فلا يكون الدليل جامعاً لمفرداته، وبالتالي تكون نتائجه غير صحيحة، كما نبه إلى ذلك ابن رشد (١).

ومما يدعو إلى الدهشة حقاً أن الأشاعرة - بما فيهم الجويني - يعتبرون أن هذا الدليل هو الحجة والبرهان الذي أيد الله به نبيه إبراهيم عليه السلام في حجاجه مع قومه، والتي أشارت إليها الآية الكريمة في قوله تعالى : ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾.

وذلك أن أبا الأنبياء إبراهيم عليه السلام لما حاجه قومه في عبادة الشمس والقمر والكواكب ناظرهم بدليل قرآني عقلي حيث توجه معهم إلى الكواكب ثم إلى القمر ثم إلى الشمس ويقولون في كل مرة هذا ربي وفي كل مرة كان يغيب معبودهم عن أعين العابدين، والمفترض أن المعبود لا يغيب عن عابده أبداً فهو في حضور دائم مع عابده، ولما غابت الكواكب وغاب القمر وغابت الشمس سألهم إبراهيم عليه السلام إلى من نتوجه بالعبادة إذن...؟ إن المعبود ينبغي ألا يغيب عن الحضور مع عابده، وهذه الآلهة لم تملك أن تمنع نفسها عن المغيب فكيف تستحق العبادة من دون الله ولذلك أعلن عليه السلام براءته

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٤٠.

من هذه الآلهة : ﴿وقال يا قومي إني برىء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً، وما أنا من المشركين﴾ فهو يتوجه بعبادته إلى الخالق الذي فطر السموات والأرض، وغياب الآلهة عبر عنه القرآن الكريم بلفظ "أفل" حيث قال : ﴿فلما أفلت﴾ يعني الكواكب والشمس والقمر. ولقد تبرأ منهم إبراهيم لغيابها وقال : ﴿لا أحب الآفلين﴾ ومعنى أفل في اللغة غاب واحتجب، ولا علاقة لها بدليل الجوهر والعرض أو التغير والحدوث، ولكن المتكلمين يتأولون الآية على هذا المعنى ويفسرون أفل بمعنى تغير، وقد أخذ بهذا التفسير معظم الأشاعرة بعد الجويني وزادوا الآية شرحاً وتفصيلاً^(١) وهذه الطريقة أخذ بها المتكلمون عن الفلاسفة حيث أخذ بها ابن سينا في الإشارات^(٢) وفسر الأفل بالإمكان الذي هو قسيم الواجب، وفسرها المتكلمون بالحدوث الذي هو قسيم القدم، ويشير الرازي إلى هذه الطريقة بأنها طريقة المحققين، ولا يخفى ما في هذه التأويلات من افتراء ظاهر على اللغة لأن الأفل في اللغة ليس هو الإمكان وليس هو الحدوث، وإنما هو المغيب والاحتجاب، وغيابها يكفى دليلاً على عجزها عن أن تمنع نفسها من الأفل ولذلك لا تستحق العبادة.

والجويني حين يستعمل هذا الدليل في البرهنة على وجود الله يكون قد بدأ في اتجاه مخالف تماماً لما أخذ به الإمام الأشعري في هذه القضية لأن الأشعري اعتبر وجود الإنسان في بطن أمه بعد أن لم يكن دليلاً كافياً على وجود الخالق له، ولا حاجة به إلى استعمال دليل الجوهر والعرض، لأن المتكلمين - ابتداءً من الجويني - قد ألزمهم المخالف لهم بالإزمات محالة قالوا بها، وما كان أغناهم عنها وكلها إلزامات كان سبب قولهم بها الاعتماد على دليل الجوهر والعرض، فلقد قال الجهم بن صفوان بفناء الجنة والنار، وقال أبو الهذيل العلاف بفناء حركات أهل الخلد، وقال الأشاعرة بأن الماء والهواء والنار والتراب لها طعم ولون ورائحة وقال المعتزلة بنفي الصفات الإلهية لأنها أعراض حادثه، والحادث لا يقوم بذات الله القديمة، وتساءل المتكلمون هل إرادة الله قديمة أم حادثه بناءً على فكرة الجوهر والعرض. وفي ظني أن استعمال المتكلمين لهذا الدليل قد أوقعهم في خلافات عقيمة، وقالوا بآراء لا علاقة لها بجوهر القضية التي هي أساس

(١) راجع : الغزالي في القسطاس المستقيم، ص ٢٨ - ٢٩، الرازي في محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٦١، مفاتيح الغيب، ٧٧/٤.

(٢) راجع : الإشارات والتنبيهات ١٠٢/٣ - ١٠٣.

البحث عندهم وهى إثبات وجود الله. وكما نتمنى أن يتولى بعض الدارسين من الشباب معالجة هذه القضية ويبين لنا آثارها السلبية في تاريخ علم الكلام كله.

ولقد انتقل هذا الدليل من الجويني إلى تلامذة المذهب من بعده، وجعلوا الأخذ به أشبه بالسنة المتبعة، فلا يكاد يخلو كتاب من كتب علم الكلام لدى المتأخرين إلا وهو حافل بشرح هذا الدليل وتفصيلاته، فلقد أخذ به الأمدى في غاية المرام وأبكار الأفكار، والبغدادي، وابن حزم، والرازي، والإيجي في المواقف، ولو أن الجويني قد ترسم خطى المنهج الأشعري كما أوضحها شيخه في أصول أهل السنة والجماعة، واللمع، والإبانة لكان أكثر التزاماً بمعالم المنهج الأشعري، والغريب أن الجويني يجعل هذه الطريقة طريقة الموحدين المحققين، ومما تواطئوا على القول به، ولا أعرف من هم الموحدون الذين يعينهم الجويني بذلك، فإن سلف الأمة لم يأخذوا بها، ولم يدعوا أحداً إلى القول بها، بل إن شيخ المذهب نفسه قد حذر من الأخذ بها لمناقضتها منهج الأنبياء.

وقد كنا نتوقع من الجويني أن يتراجع عن هذه الطريقة في كتابه العقيدة النظامية، لشدة ميله في هذا الكتاب إلى منهج السلف وإشادته به ودعوته إلى التمسك به، ولاختلاف المنهج في هذا الكتاب عنه في الإرشاد والشامل حيث يكثر من الاستدلال بالقرآن الكريم وبالأحاديث النبوية مفضلاً الأخذ بها على دلائل العقل، لكننا وجدناه يبتدئ الباب الأول في هذا الكتاب بالبحث في حدوث العالم مترسماً خطوات الدليل السابق في الإرشاد والشامل، ولم يتراجع عنه، حيث قسم العالم إلى أجسام محدودة متناهية، وأعراض قائمة بها، ثم أخذ يشرح بالإجمال نفس خطوات دليل الجوهر والعرض^(١) على نفس الطريقة التي أخذ بها في كتبه الأخرى، مما يدل على أنه لم يتراجع عن موقفه في هذه القضية^(٢) وعندما نقارن بين منهج الجويني في الاستدلال بالأعراض والجواهر ومنهج شيخه^(٣) في الاستدلال بدليل الخلق نجد أن دليل الخلق أوضح في دلالاته على مطلوبه من دلالة الجوهر والعرض، لأن دليل الخلق دليل جزئي معين ومحسوس يدل على مطلوبه المتعين في الخارج، وجهة التلازم بين الدليل والمدلول بينة

(١) العقيدة النظامية ص ١٦.

(٢) راجع : الشامل ص ٢٧٢.

(٣) راجع : أصول أهل السنة ص ٣٥-٣٧.

فيه نفيسها ومتعينه في الخارج الحسي، وتصلح لأن يخاطب بها العامي والعالم والفيلسوف لمناسبتها اللفظية ولوضوح الدلالة فيها، وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ ولو أخذنا مادة خلق (خ ل ق) ودرنا معها في آيات القرآن الكريم خلق ويخلق وخالق ومخلوق التي تكرر ذكرها في القرآن الكريم كثيراً، نجدها كلها تؤدي إلى اليقين الجازم في دلالتها على أن لها خالقاً، وذلك لارتباط جهة الدلالة فيها بمطلوبها وجوداً وعدمًا، وهذا الارتباط التلازمي بين الدليل والمدلول هو جهة الدلالة التي لا تتخلف في كل دليل يقيني لأنها بمثابة علة الحكم وبمثابة الحد الأوسط في القياس المنطقي، وهذا كله مفقود في دليل الجوهر والعرض.

ودليل الخلق وما يتبعه من بناء اليقين لدى المسلم قد نبه إليه القرآن الكريم في أول آية نزل بها الوحي قال تعالى: ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ...﴾ فذكرت الخلق مرتين، ذكرت الخلق العام أولاً ثم ذكرت الخلق الخاص بالإنسان ثانياً لتنبية الإنسان إلى الاستدلال بما يشاهده من الخلق المحسوس على وجود الخالق المطلوب، ويشرح الأشعري منهجه في دليل الخلق ومقارنته بدليل الجواهر والأعراض فينبه إلى الأحوال التي يتقلب خلالها الطفل في أطوار حياته، وكما أشار إليها القرآن الكريم من انتقال الطفل في بطن أمه من نطفة إلى علقة إلى مضغة مخلقة وغير مخلقة، وأن هذه الأحوال ليست حاصلة للطفل من ذاته، كما أنها ليست واقعة له بطريق المصادفة والاتفاق، لأن فيها قصداً وغاية مطلوبة لفاعل حكيم، ذلك أن سلالة الطين والماء المهيئ تقبل من الهيئات والصور المختلفة ما لا نهاية له فيجوز أن تكون حيواناً أو طيراً ويجوز ألا تكون شيئاً ألبته، فلما تم تشكيلها وتصويرها على هيئة الإنسان دل ذلك على القصد والغاية المطلوبة من الفاعل ثم ينتقل الأشعري في مقارنته بين الدليلين إلى مستوى آخر في الاستدلال حيث ينبه إلى ما في هذه المراحل من عناية مقصودة تدل على حكمة الصانع وعلمه، ذلك أن الفاعل الحكيم قد هيا للإنسان من الأدوات والآلات ما يناسب حياته العمرية وتجلب له من المنافع والمصالح ما يناسب كل مرحلة منها ونظمها ورتبتها ترتيباً يتمشى مع سنى عمره وما يناسبها فخلق له السمع والبصر والشم والحس وآلات ذوقه، وما تهياً له من آلات الغذاء التي لا قوام له بدونها ففي حال حاجته إلى الرضاعة خلق بلا أسنان ليتهاى له التقام ثدي أمه، وفي حاله حاجته إلى الطعام خلق له الأسنان لحاجته إلى طحن الطعام وهضمه، وخلق المعدة وهياها لطبخ الغذاء الذي يصل إليها

كل من عند ربنا ﴿١﴾ وصدر هذه السورة كما هو معلوم - عند علماء التفسير - نزل في شأن أهل الكتاب خاصة اليهود وادعائهم أنهم يعلمون مآل الأمور وعواقبها ليثيروا بذلك الفتنة بين المسلمين.

والوقوف على معنى هذه الآية وسبب نزولها يدل بوضوح على أن الذين يستدلون بها على تأويل آيات الصفات لا سند لهم فيها على ما ذهبوا إليه، لأن المعاني التي ذهبوا إليها في تأويل الصفات أمور غيبية محجوبة عن العقل لا يعلمها إلا الله ولا مجال فيها للقول بأن الراسخين في العلم يعلمون شيئاً منها.

والجويني استند إلى هذه الآية في القول بالتأويل ورأى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل القرآن وأن الوقف في الآية على الراسخين في العلم دون أن يفطن إلى أن الروايات الواردة عن السلف في ذلك لا تتعارض وأن القائلين بالوقف على الراسخين في العلم يفهمون التأويل على أنه التفسير والبيان وليس العلم بعواقب الأمور. لكن الجويني قد سلط التأويل على آيات الصفات في الكتابين المذكورين وهي كلها آيات تتصل بأمور غيبية لا مجال للعقل فيها إلا التلقي عن الوحي والأخذ عنه. لأنه لا يعلم كيف استوى ولا كيف ينزل ولا كيف يجيء إلا الله سبحانه وكان يكفيه في ذلك ما نقل عن إمام دار الهجرة من أن الاستواء معلوم والكيف مجهول. وأن يجعل ذلك قياساً مطرداً في جميع الصفات.

ونجد الجويني في كتاب العقيدة النظامية وهو من كتبه الأخيرة يسلك في هذه القضية مسلكاً يختلف عنه في الكتابين السابقين، فلقد قارن بين موقف الأشاعرة - ويسميه أهل الحق - وشرح موقف الأشاعرة مبيناً أنهم لم يعتقدوا ظواهر الكتاب العزيز، ولم يجروها على مقتضى أفهام العقول وأرباب اللسان منها، ولذلك رأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في أي الكتاب العزيز.

أما أئمة السلف فقد كفوا أنفسهم عن التأويل وقالوا بإجراء ظواهر الكتاب - على مواردها وتفويض معانيها - إلى الرب تبارك وتعالى، ثم صرح برأيه في هذه المسألة فقال: والذي نرتضيه رأياً، وندين الله به عقداً اتباع سلف الأمة، فالأولى الإتيان وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة وهو سند معظم الشريعة، وقد درج أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رضى الله عنهم على ترك التعرض لمعانيها وذكر ما فيها وهم صفوة الإسلام، والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا

لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الآي والظواهر سائغاً ومحتوماً لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع، فحق على ذي الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات ويكل معناها إلى الرب تعالى، ثم أشار إلى مذهب الإمام مالك في حقيقة الإستواء وأن معناه معلوم وكيفه مجهول واعتبر ذلك رأياً يدين الله عليه بل يدعو إلى الأخذ به ولكن نكف عن الخوض في هذه المسائل الدقيقة.

والذي يتتبع التطور الفكري للجويني يلاحظ أن أسلوب العقيدة النظامية يختلف عن أسلوب الجويني في الكتابين السابقين عليها، فإن القارئ يلاحظ سهولة الأسلوب ولين العبارة في العقيدة النظامية وسلاسة التعبير والبعد عن استعمال المصطلحات الفلسفية والمنطقية والبعد عن المنهج الجدلي وخصائصه الأسلوبية، كما يلاحظ كثرة الاستدلال بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والاهتمام بتصوير مذهب السلف وتحرير العبارة الواردة عنهم وعدم استعمال أوصاف مثل الحشوية والمجسمة بالنسبة لمثبتي الصفات كما كان يستعمل ذلك في الكثير من مؤلفاته الكلامية الأخرى.

وهذه الفروق يلحظها القارئ بسهولة بين العقيدة النظامية من جانب والإرشاد والشامل من جانب آخر، ولعل تفسير هذه الفروق يرجع سببه إلى أن إمام الحرمين كان مهتماً في الكتابين المذكورين بإفحام الخصوم والانتصار لمذهبه الذي ينتمي إليه فكان يتلمس أسباب ضعف أدلة الخصوم وتهافتها باستعمال المصطلحات الفلسفية واستخدام المنهج الجدلي الذي يقصد صاحبه إلى الانتصار على الخصم وإفحامه أكثر مما يهدف إلى بيان الحق وإيضاحه، ومعلوم أن المصطلحات المنطقية والفلسفية تتميز بجفافها وجحودها وانغلاقها في كثير من الأحيان على القارئ وهذا كان يستدعي من القارئ حضوراً ذهنياً ليتبع الجويني في حوارهِ مع الخصوم الذي قد يطول أحياناً إلى عشرات من الصفحات في تحرير معنى المصطلح وتحقيق مناط الخلاف فيه وبينه وبين خصومه، وهى طريقة تدل على براعة الجويني ومقدرته الفائقة على تملكه لخاصية هذا المنهج ومصطلحاته الفلسفية ولاشك أن خبرته الطيبة بعلم أصول الفقه قد أعانه كثيراً على إدارة الحوار مع خصومه بشكل رائع في هذه القضايا الدقيقة، أما موقفه في العقيدة النظامية فإنه يختلف بلاربيب عن موقفه في الكتابين السابقين من ناحية الأسلوب والمنهج

وثالث منهم كان ينام ويضع ملحفته على رأسه ويقول : أموت ولا أعرف إلا أن كل ممكن يحتاج إلى واجب... وهذا كله تعبير عن الحيرة والاضطراب التي عاشها هؤلاء بسبب بعدهم عن منهج القرآن ومجافاتهم لمنهج السلف بالسكوت عما سكت عنه القرآن في هذه المسائل التي كلما ازداد العقل فيها نظراً ازداد تحيراً واضطراباً.

القضية الرابعة

موقفه من حرية الإنسان

تبرز أهمية موقف الجويني في هذه القضية في إثباته قدرة العبد وأثرها في فعله ووقوع الفعل منه بإرادته واختياره على خلاف ما هو شائع عن المذهب الأشعري، ذلك أن أصول المذهب الأشعري - كما هو شائع - تستند في هذه القضية إلى القول بنظرية الكسب في مواجهة رأي المعتزلة القائلين بالحرية المطلقة للإنسان وأن قدرة الإنسان تستقل بالفعل الإنساني وجوداً وعدمًا عن قدرة الله تعالى، وأن قدرة الإنسان تستقل بالفعل الإنساني وجوداً وعدمًا عن قدرة الله تعالى، وأن قدرته صالحة لفعل الضدين معاً، الخير والشر على سواء وأن هذه القدرة خاضعة في حركتها لإرادة الإنسان منها وهو في النهاية مسؤول عن فعله مسئولية كاملة أمام الله يوم القيامة، يقدم المعتزلة أدلتهم من الكتاب والسنة على صحة آرائهم.

ثم جاء أبو الحسن الأشعري فرفض القول بحرية الإنسان لأنه رأى في ذلك القول مشاركة لله في قدرته وتضييقاً على القدرة الإلهية المطلقة، ورأى أن الإنسان وأفعاله مخلوقان لله تعالى، وأن أفعال الإنسان مخلوقة بقدرة الله تعالى يخلقها الله عند مقارنة قدرة الإنسان الحادثة لها وتعلقها بها، والإنسان ليس خالقاً لفعله وإنما هو كاسب له، وعرفوا الكسب بأنه مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها وتعلقها بها، فالإنسان كاسب لفعله، لأن الله تعالى يقول: ﴿الله خالق كل شيء﴾، ﴿والله خلقكم وما تعلمون﴾ وإذا أطلق لفظ الخلق على الإنسان فإن ذلك من باب التجوز في الاستعمال لأنه لا خالق على الحقيقة إلا الله ولا أثر لقدرة العبد في فعله، وهي تشبه صفة العلم عندهم فكما أن العلم لا يؤثر في المعلوم وجوداً وعدمًا فكذلك الحال بالنسبة لقدرة الإنسان لا أثر لها في مقدورها وعرفت هذه المقابلة بين موقف المدرستين، فالمعتزلة يقولون بحرية الإنسان ويثبتون أثر قدرته في فعله بينما يرى الأشاعرة أن قدرة الإنسان لا أثر لها في الفعل وأن الإنسان ليس خالقاً لفعله بل العبد وفعله مخلوقان لله.

أما إمام الحرمين فيبدو في رأيه خارجاً عما هو مشهور عن الأشاعرة في هذه القضية، وعقد لذلك باباً خاصاً في العقيدة النظامية بعنوان "في العبودية والصفات المرعية" جسد فيه رأيه في القول بحرية الإنسان وأسس في ذلك نظرية متكاملة تتسم بالنظرة

الشمولية في علاقة القدرة الحادثة بأفعالها وعلاقة ذلك بالتكاليف الشرعية وبعثة الرسل وعلاقة القدرة الإلهية بأفعال الإنسان ومدى حرية الإنسان وقدرته على الفعل والترك وأثر قدرته في ذلك، والحقيقة أن موقف الجويني في هذه القضية يتسم بالعمق ودقة اختيار الألفاظ الدالة على مطلوبه، وخصص الركن الأول من هذا الباب لشرح رأيه أو إن شئت فقل لشرح نظريته المتكاملة في هذا الموضوع فأصحاب العقول السليمة يجمعون على أن الله تعالى إذا أمر ونهى وكلف عبده بالتكاليف الشرعية فلا بد أن يمنح العبد من القدرة والابستطاعة وحسن الأدوات ما يساعده على القيام بهذه التكاليف، وقد تبين بالنصوص التي لا تقبل التأويل أن الله تعالى أقدر عباده على الوفاء بما كلفهم به وطالبهم بتنفيذه، ومكنهم من التوصل إلى امتثال ما أمرهم به، والإنكفاف عما نهاهم عنه.

يقول الجويني : ولو ذهبت أتلو الآيات المتضمنة لهذه المعاني لطال المرام ومن نظر في كتب الشرائع وما فيها من الاستحاثات على المكرمات والزواج عن الفواحش وما يتعلق ببعضها من الحدود والعقوبات، وقول الله تعالى لهم لم تعديتم وعصيتم وأبيتكم وقد أرخيت لكم الطول... وأرسلت الرسل، وأوضحت المجبة.

فمن أحاط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة بقدرهم وعلى حسب إيتارهم واختيارهم واقتدراهم فهو مصاب في عقله، أو مستمر على التقليد مصمم على جهله^(١) وهكذا يستمر الجويني في شرح نظريته في خلق الأفعال ليقرب بها من فلسفة المعتزلة في القول بالحرية الإنسانية إنه يفسرها في ضوء فهمهم لقضية العدل الإلهي وعلاقة الله بالعبد واستحقاق الثواب والعقاب، إنه يربط القضية كلها بالتكاليف الشرعية وبعثة الرسل فلو لم يكن الإنسان فاعلاً على الحقيقة ولقدرته أثرها في فعله على الحقيقة فعلام يستحق الثواب والعقاب إذن، أنه بذلك يمثل خروجاً على نظرية الكسب الأشعري التي لا تثبت لقدرة الإنسان أثراً ولا تثبت له إرادة ولا اختياراً في فعله، إنه يؤكد القول بإثبات أثر قدرة الإنسان في فعله لأنه... في المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به الرسل، فإن زعم زاعم لم يوفق لمذهب الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدوره أصلاً فإذا طُلب بمتعلق طلب الله تعالى من العبد

(١) النظامية ص ٤٥ - ٤٦.

تحريماً وفرضاً ذهب في الجواب طولاً وعرضاً وقال : إن الله يفعل ما يشاء ، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

ولا يقتنع الجويني بما يقدمه الأشاعرة من أدلة وتبريرات يفسرون بها رأيهم في القول بالكسب ونفي أثر قدرة العبد ويرد استدلالهم بالآيات القرآنية مثل قولهم : ﴿الله خالق كل شيء﴾ ، ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ ويقول لهم إنها كلمات حق في ذاتها ولكن يراد بها الباطل على أيديكم ، نعم الله يفعل ما يشاء وهو خالق كل شيء لكن يتقدس سبحانه عن الخلف في وعده وتقويض الصدق ^(١) كما يرفض الجويني قياس بعض الأشاعرة قدرة العبد على العلم ويقولون إن العلم لا أثر له في المعلوم وكذلك القدرة وهذا عنده قياس باطل وفيه خروج عن حد الاعتدال إلى الالتزام بالباطل والمحال وفيه إبطال للشريعة ورد لما جاء به الأنبياء ويرفض القول بنظرية الكسب وما يترتب عليها من تفسيرهم للقضاء الإلهي وعلاقته بفعل الإنسان لأنه لم يجد في هذه النظرية حلاً للمشكلة ولا انتصاراً للشريعة .

وبعد حوار الطويل الذي يوضح خلاله تهافت القول بالكسب يصرح برأيه الذي ينقل فيه إجماع الأمة قبل ظهور البدع والاهواء على أنه لا خالق إلا الله ولهج السلف بلا إله إلا الله ، وتمدح السلف بقوله تعالى ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ وقوله تعالى : ﴿الله خالق كل شيء﴾ ، ﴿هل من خالق غير الله﴾ ولا يشك لبيب في أن من وصف نفسه بكونه خالقاً على التحقيق فقد أعظم الفرية على ربه وأتى بما لو نطق به ناطق في الأولين لتعرض للنكير العظيم والرد البليغ وكيف يتصف العبد بكونه خالقاً وهو لا يعلم بتفصيلات أفعاله ... وقد تقرر في أوائل العقول أن الأفعال دالة على علم خالقها بها ، وأفعال العبد في حال ذهوله لا تدل على علمه بها وإنما تدل على علم خالقها وبارئها وهو الله وقدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق ، والفعل الواقع بقدرة العبد واقع بها قطعاً ولكنه يضاف إلى الله تعالى تقديراً وخلقاً والقدرة الحادثة خلق لله أعطاها الله للعبد وجعلها صالحة لفعل الضدين ، خاضعة لإرادة العبد منها وإرادته بها ، فتضاف الأفعال إلى الله تعالى خلقاً باعتباره خالقاً للقدرة الحادثة ، وتضاف إلى العبد فعلاً باعتباره مستعملاً للقدرة الحادثة باختياره ومشيئته ولو تنبه المعتزلة إلى هذه الملاحظة الدقيقة لما كان بينهم

(١). النظامية ٤٩ .

وبين الجويني أي فرق لكنهم - حسب عبارة الجويني - ادعوا استبداد العبد بقدرته مستقلاً عن قدرة الله فوقعوا في الضلال (١).

وينتهي الجويني إلى تقرير مذهبه صراحة فيقول : " فالعبد فاعل مختار مطالب مأمور ومنهى عن أمور وفعله تقدير لله وخلق مقضى.

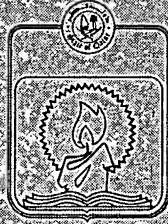
وتكاد تتفق عبارة الجويني في هذه القضية مع منهج السلف في أن فعل العبد مخلوق لله مفعول للعبد، والله خالق حقيقة والعبد فاعل حقيقة، ولقدرته أثر في فعله وهى تعبر عن إرادته في أفعاله وتصريف قدرته إن في الخير وإن في الشر. ولولا ذلك لبطلت التكاليف بالكلية.

ويتفق الجويني مع السلف في نقطة مهمة جداً تتصل بأفعال العباد وعلاقتها بالقضاء الإلهي فهو يذهب إلى القول بأن قضاء الله تعالى لا يحمل شراً للإنسان لأن الأفعال بالنسبة إلى الله تعالى لا توصف بأنها خير أو شر وإنما تكتسب هذه الصفات من المنفعل بها وهو العبد لأن أفعاله تعالى كلها لحكمة ولغاية مقصودة والنظر بالنسبة إلى الأفعال ينبغي أن يكون حسب قصد الفاعل بها وغايته منها وهذا المعنى قد أكده ابن تيمية وابن القيم في شفاء العليل وبيننا أن أفعاله تعالى كلها خير وإنما تكتسب صفة الشر مما تضاف إليه من العباد ثم يربط الجويني بين أفعال العبد وأسبابها القدريّة ليبين أن الله تعالى إذا أراد بالعبد خيراً هياً الأسباب الموصلة إلى ذلك وصرف عنه العوائق والموانع ليبين أن الأسباب لا تفعل بذاتها وإنما يضاف إليها ارتفاع الموانع الأقوى وهذه بيد الله تعالى والتوفيق بالأسباب وتهيئتها وإزاحة الموانع وصرفها بيد الله سبحانه وكذلك إذا أراد الله بعبيده شراً هياً له أسبابه وبعث فيه الدواعي المؤدية لذلك وصرف عنه أسباب الخير ويكون ذلك كله عقاباً له على معصية سابقة كما قال تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) فيتداعي عليه الوسواس والأهواء وتقود كل واحدة إلى التي تليها لأنه في النهاية ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن وقدرة العبد هي أحد الأسباب الموصلة إلى هذا أو ذاك لخضوعها في حركتها إلى إداة العبد ومشيتته منها ليتحقق له معنى الاختيار في فعله والجويني بذلك يخاطب نظام الملك بأنه جمع له في هذه القضية بين تفويض الأمور كلها إلى الإله الخالق وتقرير قواعد الشرائع على الوجه المعقول، وهو بذلك يتوسط بين القول

(١) العقيدة : ٤٩ وما بعدها.

بالحرية المطلقة التي ذهب إلى القول بها المعتزلة والقول بالجبر الذي ذهب إليه الجهمية ونفاة قدرة العبد لأنه على رأي المعتزلة نثبت لله شريكاً في الخلق وعلى رأي الجبرية تبطل الشرائع وتكذب الرسل، ورأيه في هذه القضية يقترب تماماً من موقف السلف الذين يثبتون قدرة العبد ويثبتون الأسباب ويجعلونها مؤثرة بقدرة الله التي أودعها فيها ولو شاء لمنعها من التأثير في القابل أو منع القابل من قبول الأثر ليظل الخلق الحقيقي لله، فيكون الله خالقاً كما أخبر في كتابه والعبد فاعل مسئول كما أخبر بذلك الكتاب العزيز.

والقضايا التي اخترناها تبين للقارئ مدى موقف الجويني قرباً أو بعداً من مذهب شيخه أبي الحسن الأشعري، حيث نراه في معظم مواقفه كان يتجه بالمذهب نحو منهج الاعتزال ويبتعد به عن منهج شيخه، فعل ذلك في موقفه من قضية إثبات وجود الله، وموقفه من الدليل النقلي وفي العقيدة النظامية نرى نوعاً من التراجع في القول بالتأويل وفي قضية أفعال العباد والميل فيهما إلى مذهب السلف. ولعل هذا هو آخر ما انتهى إليه في هذه القضايا والله اعلم.



جامعة قطر

كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية

دورة

الذكرى السنوية
للمعلمين الجويني
١٩٩٩م - ٢٠٠٠م

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

علم العقيدة عند إمام الحرمين الجويني
بين المدرستين السلفية والاشعرية

د. عثمان علي حسن

المدرس بقسم الدعوة والثقافة الإسلامية

كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية - جامعة قطر

إمام الحرمين علم من أعلام المذهب الأشعري بل من منظرية الكبار؛ صاحب القدم
الراسخ، والعقل الثاقب، والفكر الناقد، والقلم السيال، نسيج وحده، ومدرسة متميزة،
آراؤه محط أنظار من جاء بعده من أعلام المذهب وغيرهم، صاحب المصنفات المشهورة في
فنون العلم؛ فمن يكتب في أصول الفقه ولا يطلع على البرهان، وفي الكلام ولا ينظر في
الشامل والإرشاد، وفي الرد على اليهود والنصارى ولا يعرج على شفاء العليل، وفي
السياسة الشرعية ويتجاوز الغيائي؟

ختم سيرته العلمية بالعقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، وأعلن فيها بجرأة
معهودة ترجيحه مذهب السلف في ترك التأويل في نصوص الصفات الإلهية، والتغويل
على ظواهرها، وتفويض ما وراء ذلك إلى الله تعالى، واستدل عليه أحسن استدلال، وبينه
أفضل بيان، حتى عد ذلك مشهوراً عنه، معروفاً به، فأنضم إلى غيره من نظار المتكلمين
السابقين منهم واللاحقين، وفي مقدمة الركب؛ صاحب المذهب وشيخ الطائفة أبو الحسن
الأشعري رحمه الله علي جميعهم.

وهذه أوراق جمعتها للمشاركة في الاحتفاء بهذا العلم المفهم، والكبير المبجل في ذكراه
الألف، والتي تحييها كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، وفي
محور بعنوان:

علم العقيدة عند إمام الحرمين بين المدرستين السلفية والأشعرية:

فرحمة الله عليه من إمام، وأجل له المثوبة وحسن الأجر في خير دار. وصلى الله على
نبينا محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً.

التعريف بالمدرسة السلفية:

السلفية نسبة إلى السلف الصالح الذين هم الصحابة والتابعون وتابعوهم من أهل
القرون الثلاثة الفاضلة، ممن اتفقت الأمة على إمامتهم في الدين، وعظم شأنهم فيه،
وتلقى المسلمون كلامهم - خلفاء عن سلف - بالرضا والقبول والاستحسان، كالأئمة
الأربعة، والسفيانين، والليث بن سعد، وعبدالله بن المبارك، وأبراهيم النخعي، والبخاري،
ومسلم وسائر أصحاب السنن، دون من رمي ببذعة أو شهر بلقب غير مرضي، مثل

الواردة في الكتاب والسنة من غير تكليف ولا تشبيه جرياً على منوال السلف، وأثبت الأشعري ذلك في كتابيه مقالات الإسلاميين والإبانة، فتجد في كتاب المقالات اثبات جملة من نصوص الصفات الخبرية وغيرها، من الاستواء والتزول والمجيء واليدين والعينين، وإثبات الشفاعة لأهل الكبائر خلافاً للمعتزلة والخوارج، ونصوص القدر والرؤية، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وغير ذلك مما هو على مذهب السلف، كل ذلك تحت عنوان: هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة، ثم قال بعد أن سردها: «فهذه جملة مما يأمرون به ويستعملونه ويروونه، ويكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه تذهب، وأما توفيقنا إلا بالله، وهو حسبتنا ونعم الوكيل...»^(١)

ثم ذكر بعد ذلك قول أصحاب عبد الله بن سعيد القطان يعني ابن كلاب^(٢) وهذا يدل على التفريق بين طريقة بن كلاب وطريقة غيره من أصحاب الحديث وأهل السنة، وأن الأشعري قد مال من الأولى إلى الثانية.

أما في الإبانة فقد نعى على المعتزلة مذاهبهم في الصفات والقدر والشفاعة وعذاب القبر، وقولهم بخلق القرآن، ثم قال: فإن قال لنا قائل: «قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون» قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا ﷺ، وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ويرفع درجته وأجل مثوبته قائلون، ولمن خالف قوله مخالفون؛ لأن الإمام الفاضل، والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيع الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدّم، وجليل معظّم، وكبير مفخّم، وعلى جميع أئمة المسلمين، ثم أخذ يبين مذهبه في الاعتقاد على نحو ما ورد عن السلف خلافاً للمعتزلة والقدرية والخوارج، بل ومتأخري الأشعارة^(٣).

(١) انظر: المقالات ١/٣٤٥ - ٣٥٠.

(٢) انظر: المقالات ١/٣٥٠.

(٣) انظر: الإبانة ص: ٢٢ وما بعدها.

وممن كان علي مذهب الأشاعرة الأخير أبو عبد الله بن خفيف (٣٧١هـ) ذكره الحافظ ابن عساكر في الطبقة الأولى من طبقات الأشاعرة^(١)، وله كتاب: «اعتقاد التوحيد بإثبات الأسماء والصفات» حيث احتج فيه بالأخبار كلها في الأسماء والصفات، وأثبت صفات اليدين والوجه والاستواء والنزول والغضب والمحبة^(٢).

ومنهم أبوبكر الإسماعيلي (٣٧١هـ) ذكره الحافظ ابن عساكر في الطبقة الأولى من طبقات الأشعرية، وقد ذكر في رسالة له اعتقاد أئمة الحديث بما يوافق قول الأشعري في الإبانة.

ثم جاء أبوبكر الباقلاني وكان أقرب إلى طريقة أبي الحسن الأشعري، وهكذا كان الأشاعرة أقرب إلى منهج السلف حيث كان أكثرهم من حملة الآثار والحديث ومدونية، حتي جاء الإمام أبو المعالي الجويني رحمه الله فمال إلى علم الكلام وأغرق فيه، وتوسع في التأويل، وخالف الأشعري وأصحابه وتلامذته في مسائل كما قرر ذلك في كتابه الإرشاد حيث قال: «ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعين والوجه صفات ثابتة للرب تعالي والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل، والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العين على البصر، وحمل الوجه على الوجود»^(٣). ثم جاء أبو حامد الغزالي وتوسع في التأويل بل وضع في ذلك قانوناً^(٤). ثم جاء الفخر الرازي فنقّـد وأصلّ للمذهب، وأسرف في التأويل جداً.

خصائص المدرسة الأشعرية^(٥):

ولعلّ أبرز ما يميز هذه المدرسة التعويل على العقل بحجة وصفهم له بالقطعية، وأذكر لبيان ذلك قضيتين أساسيتين:

أولاً: عدم إفادة النصوص النقلية القطع واليقين لعدم القطع بمراد الشارع؛ يقول الفخر الرازي رحمه الله: «الدلائل اللفظية لا تكون قطعية؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعدم الاشتراك والمجاز، والتخصيص والإضمار، وعدم

(١) انظر: تبين كذب المفتري ص : ٩٠، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٤٩/٣.

(٢) انظر : الحموية لابن تيمية ٧٤ - ٨٠.

(٣) الإرشاد ص : ١٤٦.

(٤) انظر: كتاب قانون التأويل له.

(٥) أعني بهم المتأخرين من الأشاعرة.

المعارض النقلية والعقلية، وكل واحد من هذه المقدمات مظنون، والموقوف علي المظنون أولي أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعياً^(١). وذكر الإيجي هذا المذهب في المواقف^(٢) وأضافه شارحه الشريف الجرجاني للمعتزلة وجمهور الأشاعرة^(٣). لكن الرازي استدرك في كتابيه المحصول^(٤) والأربعين^(٥) بأن اليقين يمكن أن يستفاد بقرائن تحتف بالنصوص سواء كانت مشاهدة أو منقولة بالتواتر. وهذا الاستدراك فعله أيضاً الإيجي وتابعه الشارح الجرجاني^(٦) وذكر بأن لفظ السماء والأرض ونحوهما وصيغة الماضي والمضارع والأمر ونحوها، ونصب المفعول وجر المضاف إليه ونحوه، مستعمل في زمن الرسالة في معانيها التي تراد منها الآن، والتشكيك فيه سفسطة.

ويظهر لي أن هذا الكلام من صاحب المواقف وشارحه فيه بيان المراد من كلام الرازي، لكنهما قصراً إفادة اليقين على الأمور الشرعية دون العقلية، إذ الاستدلال بالأدلة النقلية عند المتكلمين في الأمور العقلية لا يجوز؛ لأنه يستلزم الدور، كما سيأتي بيانه.

وعدم إفادة الأدلة اللفظية اليقين مطلقاً هو مذهب الرازي المشهور، وهذا الاستدراك لا يفيد؛ لأنه يثبت أن الأدلة النقلية - عنده - لا تفيد اليقين بمفردها، بل لابد من ضمنية أخرى، وهي ما يسمونه حجة العقل. وأشد من ذلك أنهم بنوا هذا المذهب على مجرد احتمال وجود هذه الأمور التسعة المذكورة آنفاً، ولجواز الاحتمال فلا يجزم بانتقائها، بل غايتها عدم العلم بوجودها، وعدم العلم ليس علماً بالعدم!!

ثانياً: المعارضة بين العقل والنقل:

يذكر إمام الحرمين أنه إذا ورد الدليل السمعي مخالفاً لقضية العقل فهو مردود قطعاً؛ لأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور ثبوت سمع قاطع ولا خفاء به^(٧). وذكر أبو حامد

(١) أساس التقديس ص: ٢٢٢، وانظر للرازي: محصل أفكار المتقدمين ص: ٥١، ومعالم أصول الدين ص: ٢٤، والأربعين ص: ٥١، والمطالب العالية ١١٣/٩ وما بعدها، والمحصول ٥٤٧/١/٨ وما بعدها.

(٢) ص: ٤٠.

(٣) شرح المواقف ٥١/٢، ٥٢.

(٤) انظر: ٥٧٥/١ - ٥٧٦.

(٥) ص: ٤٢٦.

(٦) انظر: المواقف مع شرحه ٥٦/٢ - ٥٨.

(٧) انظر: الإرشاد ص: ٣٥٩، ٣٦٠.

الغزالي نحوه^(١). ثم تمت الصياغة النهائية لهذا المذهب على يد الفخر الرازي، وقرره في كثير من كتبه الكلامية^(٢)، فهو يذكر أنه إذا تعارض السمع والعقل؛ فإما أن يُجمع بينهما وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردا جميعاً وهو أيضاً محال؛ لأنه رفع للنقيضين، وإما أن يُقدّم السمع على العقل وهو محال؛ لأن العقل أصل السمع، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل السمع، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديمه قدحاً فيه وفي العقل، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يؤول أو يفوض.

فهذا القانون مبني على مقدمات ثلاث:

الأولى: ثبوت تعارض الدليلين السمعي والعقلي.

الثانية: انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة.

الثالث: بطلان الأقسام الثلاثة، وتعين القسم الرابع، وهو تقديم الدليل العقلي.

والمقدمات الثلاث غير صحيحة، وبيان ذلك أن يقال: إذا تعارض دليلان، سواء كانا سمعيين أو عقليين، أو أحدهما سمعياً والآخر عقلياً، فالواجب أن يقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين، أو ظنيين، أو يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً.

أما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كان عقليين أو سمعيين أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأن الدليل العقلي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، فلا يمكن أن تكون دلالة باطلة.

وعليه، فلو تعارض دليلان قطعيان، وكان أحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، بل كل ما يعتقد فيه التعارض من الدلائل التي يظن أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي.

فإذا كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً، والآخر ظنياً، فإنه يجب تقديم القطعي باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي.

وأما إن كانا جميعاً ظنيين: فإنه يصار إلى طلب الترجيح، فأيهما ترجح كان هو المقدم، سواء كان عقلياً أو سمعياً.

(١) انظر: المستصفى ١٣٧/٢ - ١٣٨، وقانون التأويل ص: ١٠.

(٢) انظر: أساس التقديس ص: ٢١٠ - ٢١١، ومحصل أفكار المتقدمين ص: ٥١، وأصول الدين ص: ٢٤، والمطالب العالية ١١٣/٩، ونهاية العقول (مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٧٤٨ توحيد).

ولا جواب لهم عن هذا إلا أن يقال: الدليل السمعي لا يكون قطعياً، وقد قالوه كما سبق بيانه، وحينئذ يقال لهم: هذا - مع كونه باطلاً - لا يفيد؛ لأنه على هذا التقدير يجب تقديم القطعي لكونه قطعياً، لا لكونه عقلياً، ولا لكونه أصلاً للسمع.

أما حصرهم القسمة في أربعة أقسام، ثم إبطال ثلاثة منها وتعيين الرابع، فلا يسلم لهم ذلك، إذ من الممكن أن يقال: يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعياً قدّم وإن كانا جميعاً قطعيين امتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدّم، فهذا القسم لم يذكره وهو الحق الذي لا ريب فيه^(١).

الإمام الجويني بين الأشعرية والسلفية:

إمام الحرمين من كبار أئمة المذهب الأشعري بل على يديه حدثت تحولات أساسية في المذهب وجاء من بعده من أمثال أبي حامد الغزالي والفخر الرازي وغيرهم على طريقته مع زيادة في الشرح والتفصيل. ويمكنني أن أقول إن الجويني رجع بالمذهب إلى طريقة أبي الحسن قبل ميله إلى طريقة الإمام أحمد بن حنبل؛ فمذهبه في الصفات لاسيما الخيرية والاختيارية التأويل، وزاد فيه القول بالأحوال وهو مذهب النظام من المعتزلة^(٢)، ومذهبه في خلق القرآن: إثبات قدم الكلام النفسي ليس غير، ومذهبه في القدر: إثبات قدرة للعبد غير مؤثرة، ثم قال برد الدليل السمعي إذا خالف قضية العقل^(٣)، وقال بعدم إفادة خبر الواحد العلم مطلقاً كما في كتابيه البرهان والشامل^(٤) بل ذكر في البرهان أنه لا يوجب العمل أيضاً، لكنه في الإرشاد^(٥) ذكر إفادته العلم إذا احتفت به قرائن.

وقد ذكر - مع ذلك - عن إمام الحرمين أنه رجع عن مذاهب المتكلمين إلى مذهب السلف، ويمكن الاستدلال على ذلك بأمور ثلاثة:

الأول: حالة التوقف التي ذكرت عنه ذات مرة حينما اعترض عليه أبو جعفر الهمداني وهو يتكلم في استواء الله تعالى على عرشه، فقد ذكر الإمام الذهبي في السير^(٦) عن

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٧٨/١ - ٨٠، ٨٧.

(٢) انظر: الشامل ص: ٦٣٥ وإمام الحرمين أبو المعالي وأثره في علم الكلام - محمد علي حرب ص: ١٢٤ وما بعدها.

(٣) انظر: الإرشاد ص: ٣٥٩ - ٣٦٠.

(٤) انظر: البرهان ٥٩٩/١ والشامل ص: ٥٥٧ - ٥٥٨.

(٥) ص: ٤١٦ - ٤١٧. (٦) ٤٧٤/١٨ - ٥٧٥.

محمد بن طاهر أنه قال: حضر المحدث أبو جعفر الهمذاني مجلس وعظ أبي المعالي فقال: كان الله ولا عرش، وهو الآن على ما كان عليه. فقال أبو جعفر: أخبرنا يا أستاذ، عن هذه الضرورة التي نجدها، ما قال عارف قط: يا الله! إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو، لا يلتفت يمناً ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا، أو قال: فهل عندك دواء لدفع هذه الضرورة التي نجدها؟ فقال: يا حبيبي! ما ثم إلا الحيرة، ولطم على رأسه، ونزل، وبقي وقت عجيب، وقال فيما بعد: حيرني الهمذاني.

وفي رواية أخرى^(١) قال الذهبي: أخبرنا يحيى بن أبي منصور الفقيه في كتابه عن عبد القادر الحافظ، أخبرنا أبو العلاء الهمذاني أخبرني أبو جعفر الحافظ سمعت أبا المعالي وسئل عن قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه: ٥) فقال: كان الله ولا عرش، وجعل يتخبط، فقلت: هل عندك للضرورات من حيلة؟ فقال: ما معنى هذه الإشارة؟ قلت: ما قال عارف قط: يا ربه! إلا قبل أن يتحرك لسانه قام من باطنه قصد لا يلتفت يمناً ولا يسرة - يقصد الفوق - فهل لهذا القصد الضروري عندك من حيلة، فتنبئنا بتخلص من الفوق والتحت؟ وبكى وبكى الخلق، فضرب بكفه على السرير، وصاح بالحيرة، ومزق ما كان عليه، وصارت قيامة في المسجد، ونزل يقول: يا حبيبي! الحيرة الحيرة، والدهشة الدهشة!!

وقد رد الإمام السبكي هذه الحكاية سنداً ومتناً بنوع من التكلف ظاهر، ظناً منه أنها من باب الخطأ على الإمام والأشاعرة^(٢) مع أن هذه الحالة قد انتابت كثيراً من أئمة الكلام حينما حاصرتهم الإلزامات العقلية والسمعية من كل جانب، ولأن العقل لا يستطيع أن يحل كل العقد، لاسيما أن أكثر هذه الأمور من الغيبات التي لا يدركها العقل، وإن كان لا يحيلها، فالشريعة قد تأتي بمحارات العقول لا بمحالاتها، وإليك جملة من أمثال هذه الحالات التي وقعت لغير أبي المعالي:

قال الشهرستاني: لما ذكر ما أورد على الأشاعرة في مسألة تعلقات الكلام بأنه يلزمهم إثبات صفة واحدة، أو نفي كل الصفات قال: ثم هل تشترك هذه الحقائق والخصائص في صفة واحدة، أم في ذات واحدة؟ فتلك الطامة الكبرى علي المتكلمين، حتى

(١) سير أعلام النبلاء ٤٧٧/١٨ وانظر العلو للذهبي ص: ٢٥٩.

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى ١٩٠/٥.

فرَّ القاضي أبوبكر الباقلاني رضي الله عنه منها إلى السمع، وقد استعاذ بمعاذ، والتجأ إلى ملاذ، والله الموفق^(١).

وقال الشهر ستاني في أول كتابه نهاية الإقدام^(٢): قد أشار إلى من إشارته غنم وطاعته حتم أن أجمع له مشكلات الأصول، وأحل له ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول لحسن ظنه بي أنني وقفت على نهايات النظر، وفزت بغايات مطارح الفكر، ولعله استسمن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم؛ لعمريك

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كف حائر على ذقن أو قارعا سن نادي

وأجابه الأمير محمد بن إسماعيل الصنعاني بقوله^(٣):

لعلك أهملت الطواف بمعهد الرسول ومن لاقاه من كل عالم
فما حار من يُهدي بهدي محمد ولست تراه قارعا سن نادم

وقال أبو عبد الله الرازي: «لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عيلاً، ولا تُروى غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن؛ اقرأ في الإثبات: ﴿الرحمن علي العرش استوى﴾ (سورة طه) ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ (سورة فاطر) وأقرأ في النفي: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (سورة الشورى) ﴿ولا يحيطون به علماً﴾ (سورة طه) قال: ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»^(٤).

وقال الرازي أيضاً^(٥):

نهاية إقدام لعقول عقـال وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في غفلة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال

(١) نهاية الإقدام ص: ٢٣٦ - ٢٣٧، وانظر كلام الشهرستاني عن نفسه في مسألة رؤية الباري تعالى ص: ٣٦٩.

(٢) ص: ٣.

(٣) ديوان الصنعاني ص: ٣٤٥.

(٤) قال ذلك في كتابه أقسام الذات كما ذكره عنه ابن تيمية، انظر: درء تعارض العقل والنقل، ١/١٦٠. وذكر الدكتور محمد رشاد سالم رحمه الله أن هذا الكتاب مخطوط بالهند، ولم يذكره بروكلمان ضمن مؤلفات الرازي.

(٥) طبقات الشافعية - السبكي، ٨/٩٦، ودرء تعارض العقل والنقل، ١/١٦٠.

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فزالوا والجبال جبال
وكم رأينا من رجال دولة فبادوا جميعاً مُرَّعَجِينَ وزالوا

وكان ابن أبي الحديد البغدادي من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة، وله أشعار في هذا الباب كقوله^(١):

فيك يا أغلوطة الفكر حار أمري وانقضي عمري
سافرت فيك العقول فما ربحت إلا أذى السفـر
فلحي الله الأولي زعموا أنك المعروف بالنظر
كذبوا إن الذي ذكروا خارج عن قوة البشر

ثانياً : قول أبي المعالي : «لقد جلتُ أهل الإسلام جولة، وعلومهم، وركبتُ البحر الأعظم، وغصت في الذي نهوا عنه، كل ذلك في طلب الحق وهرباً من التقليد، والآن فقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطف برّه فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل بكلمة الإخلاص فالويل لابن الجويني. وكان يقول لأصحابه: يا أصحابنا، لا تشتغلوا بالكلام، لو عرفتُ أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما تشاغل به»^(٢). ولعل ذلك كان منه في أواخر حياته إن لم يكن على فراش الموت، فقد حكى الفقيه أبو عبد الله الحسن بن العباس الرُّستمي قال : حكى لنا أبو الفتح الطبري الفقيه، قال: دخلت علي أبي المعالي في مرضه فقال : اشهدوا على اني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السنة، وأني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور^(٣).

وهذه حالة كثير من المتكلمين: أنه ينخلع عن مذاهبه في آخر أمره موثراً جانب السلامة، حيث لم يحصل اليقين والقطع فيما سلكه من المسالك العقلية، والمذاهب الفلسفية، إذ ليس ثم إلا الاحتمالات والتجوزيات، فمن هؤلاء أبو الوليد الكرابيسي، فقد روى ابن الجوزي بسنده إلى أحمد بن سنان أنه قال: «كان الوليد بن أبان الكرابيسي

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/١٦١.

(٢) تلبيس إبليس ص: ١٠٤ - ١٠٥، وانظر: طبقات الشافعية - السبكي ١٨٥/٥، وانظره مختصراً في مختصر العلو ص: ٢٧٥ برقم: ٣٣٥.

(٣) سير أعلام النبلاء ٤٧٤/١٨، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٩١/٥.

(٢١٤هـ) خالياً فلما حضرته الوفاة قال لبننيه: تعلمون أحداً أعلم بالكلام مني؟ قالوا: لا. قال: فتتهمونني؟ قالوا: لا. قال: فإني أوصيكم، أتعلمون؟ قالوا: نعم. قال: عليكم بما عليه أصحاب الحديث، فإني رأيت الحق معهم^(١).

ومن هؤلاء أبو حامد الغزالي الذي ترك الفلسفة بعدما خاض فيها وبرع، ثم دخل الكلام وتركه، ومال إلى التصوف ومات مشتغلاً بالحديث، يقول أبو حامد الغزالي رحمه الله بعد أن ساق أقوال العلماء والأئمة في ذم الكلام واعتراض المعتضدين وأدلتهم، قال: «ونقول: إن فيه منفعة وفيه مضرة، فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يتقضي الحال، وهو باعتبار مضرته في وقت الاستمرار ومحلّه حرام. أما مضرته: فإثارة الشبهات، وتحريك العقائد، وإزالتها عن الجزم والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء، ورجوعها بالدليل مشكوك فيه، ويختلف فيه الأشخاص، فهذا ضرره في اعتقاد الحق..»

وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ماهي عليه، وهيئات؛ فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا من خبر الكلام ثم قللاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهي درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم آخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود. ولعمري، لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور، ولكن على الدور... بل منفعته شيء واحد وهو: حراسة العقيدة التي ترجمناها على العوام، وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل، فإن العامي ضعيف يستفزه جدل المبتدع، وإن كان فاسداً، ومعارضة الفاسد بالفاسد تدفعه^(٢).

ومن ذلك ما حكاه الذهبي عن شيخه أبي القاسم القشيري؛ حيث يقول^(٣):

تجاوزت حدّ الأكثرين إلى العلا
وسافرت واستبقيتهم في المفاوز

(١) تلبس إبليس ص: ١٠٤.

(٢) إحياء علوم الدين ١/٩٧.

(٣) اللؤلؤ للذهبي، ص: ٢٥٨.

وخضت بحارا ليس يُدرك قعرها وسيرت نفسي في قسيم المفاوز
ولججت في الأفكار ثم تراجع اختياري إلى استحسان دين العجائز

ثالثاً : ما قاله إمام الحرمين في العقيدة النظامية وهي من أواخر كتبه على ما أفاده الشيخ زاهد الكوثري رحمه الله مع تحمسه لمذهب الأشاعرة وحطّه على المخالفين لهم^(١).

قال إمام الحرمين الجويني : " وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في أي الكتاب، وما يصح من سنن الرسول ﷺ.

وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مرادها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقلاً : اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع، وترك الابتداع، والدليل السمعى القاطع في ذلك : أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد درج صاحب رسول الله ﷺ ورضي عنهم : على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام، والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهداً في حفظ قواعد الملة والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الآي والظواهر مسوغاً ومحتوماً لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع، فحق على ذي دين : أن يعتدّ تنزيه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تعالى.

وعدّ إمام القراء وسيدهم : الوقوف على قوله تبارك تعالى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ [آل عمران : ٧] ومما أُسْتُحْسِن من كلام إمام دار الهجرة رضي الله عنه وهو مالك بن أنس رضي الله عنه أنه سئل عن قوله تبارك وتعالى : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه : ٥] فقال : الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة. فلتجرى آية الاستواء والمجيء وقوله ﴿لما خلقت بيدي﴾ [ص : ٧٥] ﴿وبيقى وجه ربك﴾

(١) انظر : ص : ٢٤ تعليقة (٢) من هامش كتاب النظامية بتحقيق الكوثري.

[الرحمن : ٢٧] وقوله : ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر : ١٤] وما صح من أخبار الرسول ﷺ كخبر النزول وغيره على ما ذكرنا^(١).

وعد كثير من العلماء القدامى والباحثين المعاصرين هذا رجوعاً لإمام الحرمين عن مذهب الأشاعرة إلى مذهب السلف وفي ظنهم أن مذهب السلف هو التفويض، وبعضهم^(٢) عدّه رجوعاً إلى مذهب التفويض الذي هو أحد مذهبي الأشاعرة، وعلى كل حال فقد رجع الإمام الجويني عن مذهب التأويل باتفاق الجميع، وهذه حالة أكثر المتكلمين كما تقدمت الإشارة إليه.

أما التفويض فهو مصطلح فيه إشكال وإجمال، فما المقصود بالتفويض؟ هل هو تفويض الكيف أم تفويض المعنى؟ أما الأول فصحيح وهو الذي درج عليه السلف ومن سار على طريقتهم؛ إذ إن علم الكيفيات لا يحيط به عقل ولا يدركه فهم، فإن مسائل العقيدة من معرفة الله تعالى ذاتاً وأسماء وصفات وأفعالاً، ومن أحوال البرزخ والمعاد والحساب والجزاء كل ذلك من الأمور الغيبية، التي لا تدرك على كيفية معينة ولا تجري على موازين الدنيا ومقاييس العقل من كل وجه، ولهذا قال تعالى في حق ذاته : ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام : ١٠٣] وقال النبي ﷺ في نعيم الجنة : فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ابن عباس رضي الله عنه : ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء.

نظرات حول التأويل :

التأويل في استعمال القرآن بمعنى العاقبة التي يؤول إليها الشيء، سواء كان خبر أو إنشاء، فتأويل الخبر هو وقوع نفس المخبر به، ومنه قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام : ﴿يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَلَعَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف : ١٠٠] وتأويل الأمر هو إتيان المأمور به، وتأويل النهي هو اجتناب المنهي عنه، ومنه قوله تعالى حكاية عن الخضر : ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف : ٨٢] ومنه قول عائشة رضي الله عنها : " كان النبي ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده : سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي، يتأول القرآن "^(٣).

(١) العقيدة النظامية : ص ٣٢-٣٤. (٢) منهم ابن تيمية والشيخ محمد زاهد الكوثري.

(٣) رواه البخاري في صحيحه ٢/٢٩٩، ح ٨١٧.

والتأويل عند السلف - ومعهم قدامى المفسرين - بمعنى التفسير، ومنه قوله ﷺ لابن عباس: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" (١) فالتأويل هنا بمعنى التفسير، يوضحه قول ابن عباس رضي الله عنه: أنا ممن تعلم تأويله (٢)، وقول مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات، من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية أسأله عنها (٣)، وهو استعمال أبي عبيدة في مجاز القرآن، وأبي جعفر الطبري في تفسيره.

أما التأويل في اصطلاح المتأخرين فهو صيرف اللفظ عن ظاهره المتبادر إلى معنى آخر لدليل يقترب به، فعند أبي منصور الماتريدي هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع (٤).

وعند أبي حامد الغزالي هو: احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز (٥). أما الفخر الرازي فيعرفه بأنه: صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع على أن ظاهرة محال (٦). والدليل عند الرازي ومن يذهب مذهبه هو دليل الفعل؛ لأنه لا يمكن لدليل النقل أن يكون قاطعاً، كما مر بيانه.

ومقصود القائلين بالتأويل الوصول إلى مراد المتكلم، وإن كانوا لا يقطعون بذلك، ومراد المتكلم إنما يكون في نفسه، ولا يعرف إلا بالالفاظ الدالة عليه، والأصل في كلامه وألفاظه أن يكون دالاً على ما في نفسه من المعاني، ليس لنا طريق لمعرفة مراده غير كلامه وألفاظه، ولهذا إذا أراد المتكلم بيان ما في نفسه، وكان المخاطب يمكنه إدراك مراده بإحساسه أو عقله لم يحتاج المخاطب إلا إلى معرفة لغة المتكلم: ألفاظها وتراكيب تلك الألفاظ.

والمتكلم نوعان: أحدهما: مرید للتعمية والتلبيس على السامع؛ بأن تكون ألفاظه غير دالة على المراد، أو لا معنى لها في واقع المخاطب.

(١) رواه أحمد في المسند ١٢٧/٤، (طبعة دار المعارف)، وصحح إسناده أحمد شاكر، ١٣٨٢ هـ، ١٩٦٢ م.

(٢) تفسير الطبري ١٨٣/٣.

(٣) تفسير الطبري ٤٠/١ (المقدمة).

(٤) مقدمات كتاب تأويلات أهل السنة لأبي منصور ٢٤/١ بقلم المحقق د. إبراهيم عوضين والسيد غوضين.

(٥) المستصفي، ٢٨٧/١.

(٦) أساس التدريس، ص ٢٢٢.

بالصفات الخبرية من الاستواء والنزول والوجه واليدين، ونحو ذلك من الممتنع عقلاً؟ أم مما لا تدركه العقول، وتحيط به الفهوم؟ لا شك أن إثبات هذه الصفات لا يلزم منه ممتنع في العقل، مع أننا نقول إنها ثابتة في حق الله تعالى بكيفية لا نعلمها، وعلى وجه يليق بالجلال والقدسية، ولهذا أثبتنا السلف مع نفي التشبيه والتمثيل. ولهذا لا تجد أحداً من أهل التأويل يقطع بالمعنى الذي صرف إليه اللفظ أنه مراد الله جزماً، بل هو احتمال وتجويز.

نظرات حول التفويض :

المراد بالتفويض في اصطلاح العلماء من العلم ببعض النصوص إلى الله تعالى إما معنى وكيفية، وإما كيفية فقط، والذي عليه السلف حقيقة هو تفويض العلم بالكيفيات المتعلقة بالله ذاتاً وصفات، وما يتعلق بأحوال اليوم الآخر. أما تفويض العلم بمعاني نصوص الصفات والمعاد فينسب إلى السلف توهماً لا حقيقة؛ لأن السلف كان يعلمون معاني ما خطبوا به، بل كل أصحاب اللسان العربي يعلمون ذلك من مسلمين وغيرهم، والقول بخلاف ذلك ينافي المقصود من الخطاب الرباني، وهو إرادة البيان والإرشاد والهداية، لا سيما إذا عرفنا أن مسائل العقيدة من أهم مسائل الشريعة، فجاءت على أكمل وجه وأبينه، ولم تترك لمقاييس العقول، وتخيلات الأوهام.

وأصحاب التفويض بنوا مذهبهم على أن هذه النصوص - نصوص الصفات والقدر والوعد والوعيد والمعاد - من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، واستدلوا على ذلك بالوقف على لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] وهذا الموقف صحيح وهو مذهب الجمهور، لكن لا يدل على أن نصوص الصفات والمعاد لا يعلم أحد معناها لا الرسول ﷺ ولا الصحابة ولا أحد من العلماء، بل هذه النصوص لا تدخل في التشابه بهذه المعنى، وإنما تدخل فيه بمعنى أن حقائقها وكيفياتها من المتشابه لا معاني الفاظها، فإن الله قد اختص بالعلم بحقائق أسمائه وصفاته وكيفياتها، وكذلك العلم بوقت الساعة وحقائق ما يقع في اليوم الآخر، ومع ذلك فنحن نفهم ما خطبوا به من هذه المسائل من جهة المعنى، وإن كنا نجهلها من جهة الكيفية، وهذا معنى قول مالك بن أنس رضي الله عنه حينما سئل عن الاستواء، فقال: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة.

فعلى هذا يكون السلف قد فوضوا علم الكيفيات لا علم المعاني، فهم يعلمون معاني السمع والبصر والوجه واليدين، ويعلمون معاني ما أخبر الله به من مسائل اليوم الآخر من أنواع النعيم والعذاب، ولكنهم يجهلون كيفية ذلك كله وحقيقته التي هو عليها. وهذا هو الفرق الدقيق بين تفويض السلف وتفويض الخلف والذي قد ينسب خطأ للسلف.

فالمتأخرون لما رأوا السلف قد أمسكوا عن التأويل على نحو ما فعل المتأخرون، ظنوا أن ذلك إمساك منهم عن فهم معاني القرآن، وإعراض عن عقل دلالته، بل السلف أثبتوا الصفة ومعناها، وأمسكوا عن طلب معرفة كيفيتها وكنهها؛ قال الشيخ أحمد بن إبراهيم الواسطي رحمه الله (٧١١هـ) : " وصفاته معلومة من حيث الجملة والثبوت، غير معقولة له من حيث التكييف والتحديد، فيكون المؤمن بها مبصراً من وجه، أعمى من وجه، مبصراً من حيث الإثبات والوجود، أعمى من حيث التكييف والتحديد، وبهذا يحصل الجمع بين الإثبات لما وصف الله به نفسه، وبين نفي التحريف والتشبيه... " (١).

والثابت عن السلف أنهم تكلموا في عامة معاني القرآن الكريم لم يتوقفوا في شيء بحجة أنه من المتشابه، ولا قال أحد منهم قط : إن في القرآن ما لا يفهم معناه، بل قال ابن مسعود رضي الله عنه : " والذي لا إله غيره ما نزلت آية في كتاب الله إلا وأنا أعلم فيما نزلت وأين نزلت... " (٢). وقال ابن أبي مليكة : " رأيت مجاهدا يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه ألواحه، فيقول له ابن عباس : اكتب، قال : حتى سأله عن التفسير كله " (٣).

أما الألفاظ التي ذُكرت عن بعض السلف من الكف عن الكيف والمعنى والتفسير لهذه النصوص، وإمرارها كما جاءت ونحو ذلك من العبارات، فلا تتنافى مع ما قرروه من الإثبات، بل الصحيح المشهور عنهم أنهم أثبتوا اللفظ ومعناه، وأمسكوا عن التمثيل والتكييف، وإنما خرجت منهم هذه الألفاظ في معرض الرد على المتأولة والمعطلة والمشبهة، مبالغة في الرد عليهم جميعاً، وتحقيقاً للإثبات، وقد قال أحمد بن حنبل - وعنه وردت مثل تلك الألفاظ - وقبله عبدالعزيز بن الماجشون إمام أهل المدينة قالاً : " إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وإن علمنا تفسيره ومعناه " (٤).

(١) النصيحة في صفات الرب جلّ وعلا لأحمد الواسطي، ص ٣٩-٤٠.

(٢) صحيح البخاري ٤٧/٩، ح ٥٠٢، وانظر : تفسير الطبري ٣٦/١ (المقدمة).

(٣) تفسير الطبري : ٤٠/١ (المقدمة).

(٤) درء تعارض العقل والنقل : ٢٠٧/١.

ثم إن مذاهب التأويل والتفويض تلزم منها لوازم لا يمكن الخروج منها بيسر، منها :

- ١ - أن يكون الظاهر من نصوص الكتاب والسنة خلاف ما هو الحق.
- ٢ - أن تكون ظواهر هذه النصوص غير مرادة للشارع، ومراد الشارع وراء ذلك، ويحتاج للوصول إليه نوع من التكلف والتمحل.
- ٣ - أن الله تعالى رمز إلى الحق رمزاً، وألغزه إلغازاً، فلا يفهم إلا بعد عناء وجهد، وهذا خلاف ما اتصفت به الشريعة من البيان والوضوح واليسر لا سيما في أعظم ما يحتاج إليه الخلق من أمور الديانة، ألا وهو الاعتقاد.
- ٤ - أن يكون الله تعالى دائماً متكلماً بما ظاهره خلاف المراد، وإن تعددت وجوه الدلالات؛ فمثلاً : صفة الرحمة لله تعالى ومنها اسم الرحمن والرحيم قد اتفق المتكلمون من معتزلة وأشاعرة وغيرهم على تأويلها بدعوى استلزامها التجسيم والتشبيه؛ إذ الرحمة ميل القلب، فنفوا عن الله تعالى أعظم وصف وصف به نفسه : ابتدأ الله به كتابه العزيز، وأمر المؤمنين أن يستفتحوا به في صلواتهم وقراءاتهم، وجماعاتهم وجمعاتهم، وأعيادهم، ومكاتباتهم ورسائلهم، وكل أمر ذي بال، حتى أجمع المسلمون على أن - الرحمن الرحيم - من أحسن الثناء على الله تعالى وأجمله وأفضله، فلقنه السلف الخلف، وتعليمها الآباء والأبناء، والأكابر والأصاغر، والحضر والبدو، والخاصة والعامة، والبلداء والأذكىاء، وبلغ التمدح بها في الكتاب والسنة حدّاً فات المئات، جاءت على السنة رسل الله وأنبيائه وملائكته وعباده الصالحين، كل ذلك على أنواع من التكرارات، وصنوف من الدلالات، لا تجد فيها لفظاً واحداً يوافق ما عليه النفاة لها، كل ذلك وهم يعتقدون أن ظاهر هذه النصوص وأمثالها - في حق الرب تعالى - من الباطل والكفر والسب والتشبيه، فلا بد من ردها أو تأويلها، وإن أحسنوا العبارة : قالوا الواجب تفويضها^(١).
- ٥ - أن يترك الناس ما يتقنوه من معاني النصوص إلى تجويزات واحتمالات لا حد لها، وقد اتفق المتكلمون على أن المعنى المتأول ليس قطعياً، بل هو مجرد احتمال؛ يقول ابن الوزير اليماني : ... ولذا لا تجدهم يجزمون بالتأويلات التي يذهبون إليها^(٢). ولهذا

(١) انظر : إيثار الحق، ص ١٣٠-١٣١، ومجموع فتاوى ابن تيمية، ١٦٦/٥-١٦٨.

(٢) إيثار الحق، ص ١٢١.

ترك أكثر المتكلمين طريقة التأويل وآلوا آخر أمرهم إلى طريقة السلف، وراموا فيها السلامة والعلم والإحكام.

٦ - فتح الباب أمام القرامطة والباطنية وغيرهم فيقولون : ما الذي سَوَّغَ لكم تأويل نصوص الاعتقاد وحرم علينا تأويل نصوص الأمر والنهي، والإيجاب والتحريم، ومورد الجميع واحد؟! ولهذا أولوا نصوص الأحكام من الصلاة والصيام والحج والطهارة ونحوها.

وأختتم هذا البحث بمعالم يهتدي بها في هذا الباب :

الأول : جمع النصوص وأقوال السلف المتقدمين في الموضوع الواحد، والنظر في ذلك على اجتماعه؛ فإن النصوص يبين بعضها بعضاً، بقطع الاحتمالات، ودفع الإشكالات، ونحو ذلك؛ ولهذا لما أغفل كثير من المتكلمين هذا الأصل اختلفت عليهم النصوص حتى بدت لهم متعارضة فيما بينها، أو بينها وبين العقل، والأمر ليس كذلك، فاضطروا إلى طلب التأويل، أو اللجوء إلى التفويض.

الثاني : النظر في هذا اللفظ المراد صرفه عن ظاهره، ومدى قبوله للمعنى الجديد، فإن لم يقبله فاللفظ نص لا يحتمل التأويل، وإن قبله : فإما أن يجري على مقتضى العلم، أي يوافق كليات الشريعة ولا يصطدم بشيء منها، فإن كان كذلك فلا إشكال في اعتباره، وإن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح حمل اللفظ عليه، بل حمله عليه باطل^(١). قال ابن القيم : " وبالجمله فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة ويطابقها هو التأويل الصحيح، والتأويل الذي يخالف ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة هو التأويل الفاسد ولا فرق بين باب الخبر والأمر في ذلك " (٢).

الثالث : أن المقصود من التأويل معرفة مراد المتكلم بكلامه، لا معرفة ما يحتمله اللفظ من المعاني من جهة اللغة، ولذلك قد يوجد في كلام السلف تفسير الآية والحديث على خلاف الظاهر، مما يقال إنه صرف للفظ عن ظاهره، وإنما هو من باب بيان مراد المتكلم، وتفسير كلامه بضم النظائر أو معرفة عاداته في الكلام ونحو ذلك، ولهذا نجد أن بعض ما يتأوله المتأولون صحيح من ناحية اللغة، ولكن في غير هذا السياق المعين، أما في هذا السياق فالشأن غير ما ذهبوا إليه.

(١) الصواعق المرسله : ١٨٧/١.

(٢) انظر : الموافقات ٩٩/٣ - ١٠٠.

مثاله : اليد تطلق ويراد بها الجارحة كما في قوله تعالى : ﴿فأقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا﴾ [المائدة : ٢٨] ، وتطلق ويراد بها القدرة كما قوله تعالى : ﴿بيده عقدة النكاح﴾ [البقرة : ٢٢٧] وتطلق ويراد بها النعمة كقول العرب : لفلان على عندي يد. لكن أن يكون لفظ اليد في القرآن مضافاً إلى الله تعالى بمعنى النعمة أو القدرة دائماً، من غير أن تكون له يدان حقيقة فهذا لا دليل عليه، وإن استطاعوا صرف لفظ اليد إلى النعمة أو القدرة في بعض المواضع، فلا طاقة لهم بذلك في مثل قوله تعالى : ﴿لما خلقت بيدي﴾ [ص : ٧٥] حيث جاء لفظ اليد بصيغة التثنية، وهي لم تستعمل بهذه الصيغة في النعمة ولا في القدرة، ثم تعدى الفعل إلى اليد بحرف " الباء " فهذا نص في أنه يفعل الفعل بيديه، ولست تجد فصيحاً - عربياً كان أو أعجمياً - يقول : فعلت هذا بيدي إلا ويكون فعله بيديه حقيقة، ولا يجوز أن يكون لا يد له، أو أن يكون له يد والفعل وقع بغيرها (١).

الرابع : ليُعلم أن ورود اللفظ في الكتاب والسنة بمعنى لا يلزم منه أن يكون هذا المعنى ملازماً له في جميع النصوص الأخرى وإن اختلف السياق، بل قد يتعدد معنى اللفظ الواحد ويختلف باختلاف السياق، فلفظ اليد إذا جاء في القرآن بمعنى النعمة أو القدرة، لا يلزم أن يكون ذلك معناها في كل نص وفي كل سياق، وإذا جاءت بمعنى اليد الحقيقية فلا يلزم كذلك أن يكون ذلك هو معناها في جميع النصوص، ويقال مثل ذلك في الاستواء والنزول والقرب والمعية ونحو ذلك، بل كل نص بحسب سياقه؛ يقول ابن تيمية في تقرير هذا المعنى : " فتدبر هذا! فإنه كثيراً ما يغلط الناس في هذا الموضع، إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نص عليها، يريد المريد (المثبت) أن يجعل ذلك اللفظ - حيث ورد - دالاً على الصفة وظاهرها فيها. ثم يقول النافي : وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا " ثم قال : " ... وهذا من أكبر الغلط؛ فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية " (٢).

هذا ما تيسر جمعه وعرضه في هذا المقام سائلاً الله تعالى التوفيق والسداد في القول والعمل، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً.

(١) انظر : الإبانة للأشعري، ص ٥٤، وما بعدها، ومجموع الفتاوى لابن تيمية، ٣٦٦/٦.

(٢) مجموع الفتاوى، ١٣/٦-١٤.

قائمة المراجع

- ١ - الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري - دار القادري - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩١م، بيروت.
- ٢ - الأربعين في أصول الدين للرازي - مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - الطبعة الأولى، ١٣٥٣هـ - الهند.
- ٣ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لأبي المعالي الجويني - د. محمد يوسف موسى - مطبعة السعادة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م، مصر.
- ٤ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الأولى ١٣٦هـ - ١٩٣٧م - مصر.
- ٥ - أساس التقديس في علم الكلام للفخر الرازي - مطبعة كردستان العملية ١٣٢٨هـ - مصر.
- ٦ - الاعتصام للشاطبي - المكتبة التجارية الكبرى - مطبعة السعادة - مصر.
- ٧ - بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية - دار الكتاب العربي - بيروت.
- ٨ - تلبيس إبليس لأبي الفرج بن الجوزي - إدارة الطباعة المنيرية - الطبعة الثانية ١٣٦٨هـ - مصر.
- ٩ - جامع بيان العلم لابن عبد البر - دار الفكر - بيروت.
- ١٠ - الجامع لشعب الإيمان للحافظ أبي بكر البيهقي - تحقيق د. عبدعلي حامد - الدار السلفية - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م بومباي - الهند.
- ١١ - درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية - تحقيق د. محمد رشاد سالم - الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م - مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض.
- ١٢ - ديوان الصنعاني - مطبعة المدني - الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ - القاهرة.
- ١٣ - السنة لابن أبي عاصم - المكتب الإسلامي - الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م - بيروت.

- ١٤ - سير أعلام النبلاء للذهبي - تحقيق نذير حمدان وآخرين - الطبعة الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م - بيروت.
- ١٥ - شرح العقيدة الطحاوية - تحقيق شعيب الأرنؤوط - مكتبة دار البيان - الطبعة الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م - دمشق.
- ١٦ - الصاحبى فى فقه اللغة... لأبى الحسين أحمد بن فارس - تحقيق مصطفى الشويمى - مؤسسة أ. بدران ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م - بيروت.
- ١٧ - صحيح البخارى مع شرح فتح البارى - خدمة : محمد فؤاد عبدالباقى ومحب الدين الخطيب - المطبعة السلفية ومكتبتها ١٣٨٠هـ - القاهرة.
- ١٨ - صحيح مسلم - تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى - دار إحياء الكتب العربية - الطبعة الأولى ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م - مصر.
- ١٩ - الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة لابن قيم الجوزية - تحقيق د. على الدخيل الله - دار العاصمة - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - الرياض.
- ٢٠ - طبقات الشافعية الكبرى - لتاج الدين السبكي - تحقيق د. عبدالفتاح محمد الحلو - مطابع هجر - ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م - مصر.
- ٢١ - طبقات الفقهاء الشافعيين لابن كثير الدمشقي - تحقيق د. أحمد عمر هاشم - مكتبة الثقافة الدينية ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - مصر.
- ٢٢ - العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية لأحمد بن حجر آل برطامى - الطبعة الأولى ١٩٧٠م - بيروت.
- ٢٣ - العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية لأبى المعالى الجوينى - بتعليق محمد زاهد الكوثر - المكتبة الأزهرية ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م وطبعة أخرى بتقديم وتحقيق د. أحمد حجازى السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م - القاهرة.
- ٢٤ - العلو للعلی الغفار للذهبي - مطبعة جماعة أنصار السنة المحمدية ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م - مصر، وأخرى طبعة مكتبة أضواء السلف - الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

- ٢٥ - مجموع فتاوى ابن تيمية - جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم - مكتبة المعارف - المغرب - الرباط.
- ٢٦ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للفخر الرازي - الكليات الأزهرية - القاهرة.
- ٢٧ - مختصر العلو للعلي الغفار للذهبي - تحقيق واختصار الألباني - المكتب الإسلامي - الطبعة الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م - بيروت.
- ٢٨ - المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي - دار صادر - المطبعة الأميرية - الطبعة الأولى ١٣٢٢هـ - مصر.
- ٢٩ - مسند الإمام أحمد - المكتب الإسلامي - ط الأولى ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م بيروت، وطبعة دار المعارف بتحقيق أحمد شاكر ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م - مصر.
- ٣٠ - مشكاة المصابيح للتبريزي - تحقيق الألباني - المكتب الإسلامي - الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م - بيروت.
- ٣١ - المطالب العالية من العلم الإلهي للفخر الرازي - تحقيق د. أحمد حجازي السقا - دار الكتاب العربي - الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - بيروت.
- ٣٢ - معالم أصول الدين للفخر الرازي - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة.
- ٣٣ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - المكتبة العصرية ١٤١١هـ - ١٩٩٠م - بيروت.
- ٣٤ - الملل والنحل للشهرستاني - تحقيق محمد سيد كيلاني - دار المعرفة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م - بيروت.
- ٣٥ - المنحول من تعليقات الأصول لأبي حامد الغزالي - تحقيق محمد حسن هيتو (بدون معلومات).
- ٣٦ - منهاج السنة النبوية لابن تيمية - تحقيق د. محمد رشاد سالم - مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض.
- ٣٧ - الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي - المكتبة التجارية الكبرى - مصر.

٣٨ - المواقف بشرح الشريف الجرجاني - مطبعة السعادة - الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ - مصر.

٣٩ - المواقف في علم الكلام للإيجي - مطبعة العلوم ١٣٧٥هـ - مصر.

٤٠ - النصحية في صفات الرب جل وعلا لأحمد الواسطي بتحقيق زهير الشاويش - المكتب الإسلامي - الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - بيروت.

٤١ - نهاية الإقدام في علم الكلام للشهزستاني - تصحيح الفرد جيوم.



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
ندوة

الذكرى الالفية
للمعالم المرمية للبرقي
١٤١٩ هـ - ١٤٧٨ م

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

فلسفة الفكر الديني وجهود امام الحرمين فيها

أ.د. عرفان عبد الحميد فتاح

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية - جامعة كامبردج - إنكلترا

استاذ الفكر والدراسات الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية

"فبما رحمة من الله لنت لهم ولن كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر" [آل عمران - ١٠٩]. وهل الشورى - يا إخوة الذكر والفكر - في مصطلح القرآن الكريم ولغة البيان العربي غير: "استخراج الرأي، بمراجعة البعض إلى البعض،... وطلب آراء أهل العلم والرأي في قضية من القضايا، واجتماع على الأمر بينهم ليستشير كل واحد منهم صاحبه ويستخرج ما عنده" (١).

* هذا كله خلافاً لما تحقق عند من نحسبهم خصوماً لنا، يتربصون بنا الدوائر، ممن جعلوا من الندوات العلمية والمؤتمرات الثقافية، والمجامع الفكرية: منهجاً لهم في الدراسة والتحقيق، لا يحددون عنه، فيتجاوزون ويتشاورون ويأتمرون في أجواء من: حرية الفكر والتعبير، مع الإقرار بمشروعية الاختلاف في الاجتهادات، لإذاته، بل ابتغاء الوصول إلى "مفاهيم كلية جامعة"، لا يختلفون حولها، لأن القوم أدركوا، بعد طول معاناة ومكابدة أن الشرط الأولي المسبق للنهضة والانبعاث واستعادة الفعالية الحضارية لأية جماعة، إنما يكمن أصالة في صدور أبنائها عن: وحدة جامعة في المفاهيم والتصورات الكلية، التي لا خلاف في القصد إليها، ولا تعاند في مناهج العمل المحققة لتلك التصورات والمفاهيم في الواقع المعيش، وما فائدة المفاهيم والتصورات إن هي لم تتحول إلى وقائع حية تنبض بالفعالية والنشاط، دفعاً عنها لمخاطر "الثقافة النخبوية" التي تميل بطبعها إلى "الاحتجاز".

* وهذا كله يقتضينا جميعاً أن نتقدم بخالص الشكر وعظيم الامتنان إلى جامعة قطر والأساتذة الكرام القائمين على تنظيم هذه الندوة تأسيساً منا بأدب التوجيه الإسلامي في وجوب شكر المنعم على إنعامه "وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان" [الرحمن - ٥٩]، لسعيهم المشكور في الدعوة إلى هذا اللقاء العلمي الذي نرجوا أن يكون خطوة علمية مضافة إلى مثيلات ننتظرها بفارغ الصبر، للتقريب وعقد أسباب الوصل والاتصال بين أهل الذكر والفكر من علماء الأمة المؤتمنين على عقيدتها، وشريعتها، ومنهاجها القويم في الحياة الدائدين بعلمهم عن تاريخها وتراثها الثري والإنساني، المجتهدين في تجديد وإحياء ولبعض تراث الأمة، فلقد علمتنا الوقائع والمشاهدات: أن التكرار لذلك كله: انتحار.

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة شور والراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن: (تحقيق صفوان عبيد الله داودي - دار القلم - دمشق، ط ١، ١٩٨٢)، ص ٤٧٠. ابن العربي: أحكام القرآن (دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١)، ٣٨٩/١.

حضاري ماحق، يهلك الحرث والنسل ويسوق إلى سلبيات مدمرة لا يمكن تجاوزها، فلا مناص لنا ولا مخرج من المحنة، محنة التشظى، إلا بالتواصل الفكري والإخاء الروحي، وبذل الجهد المستطاع من أجل تجديد تراثنا الفكري، وإعادة دفته الحيوي، وفقاً لمقتضيات نسقة ومنطقه الذاتي - الذي سنفصل في معالنه - بعيداً عن صيغ الاستجلاب والاستجداء وتحرراً من «عقدة الاستتباع» التي أورثتنا المهالك، وما جئنا منها إلا السم والحشرات.

ثانياً : فلسفة الفكر الديني :

* ترشدنا فلسفة الدين وتاريخ الأديان المقارنة إلى أن الفكر الديني - بصفة عامة - يختص بجملة خصائص عامة مشتركة، يمكن رصدها إجمالاً في الأحكام التالية :

أ - الفكر الديني في كل تجلياته يخضع لقانون التطور :

إن الفكر الديني، منظور إليه من وجهة تاريخية : نسق معرفي يخضع لقانون مشهود وثابت هو قانون التطور الذاتي : Religious thought's subserviency to a discernable law of Growth فهو بهذا الاعتبار - إذن - " بنية فكرية نامية ومتطورة A living expanding organism " وهذه البنية ليست قارة ولا راكدة، بل تخضع بطبيعتها لسنة النماء والتطور الذاتي. وعن هذا الفهم وجب إقامة حدود الفصل والتمييز بين " الدين " و " الفكر الديني " . فالدين في عقيدة المؤمن به : صنعة إلهية، وكمال مطلق له ما لكل الإلهيات من : ثبات الحق الذي لا تبديل لكلماته، وصرامة الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. أما الفكر الديني ففي كل صورته ومذاهبه يتحكم فيه ما في طبيعة الإنسان من قيود وحدود، وقابلية للتغير التحول، واقترب أو ابتعاد عن الحق والكمال. ولهذا كان التفاوت والتخالف بين مذاهب الفكر الديني، لأن كل واحد منها لا يمثل الحقيقة المطلقة، بل هي في مجموعها : فروض وتقديرات، وآراء واجتهادات، تدور كلها في فلك الإمكان والاحتمال. ومن هنا : إن التقيت بمفكر ديني يدعو إلى مذهبه، ويحمل الناس على اعتقاده، فاعلم علم اليقين، بل وعين اليقين، أن مذهبه قد أصبح ديناً، وأنه خلع رداء المفكر المجتهد، ولبس زوراً وبهتاناً جلباب الأنبياء، واحكم عليه من غير تردد : أنه خادع ومخدوع، يفترى على الله الكذب.

وحتى نحفظ للفكر الديني : احتماليته ودفعه ونموه، لابد من التوكيد دائماً والتنبيه على أنه : جهد إنساني يستهدف الكشف عن بعض الحقيقة، لا كلها، إطلاقاً، وإلا ناقض: طبيعته الانفة الذكر، وتحول إلى جسد هامد، مشفوع بسلطوية روحانية مفتراة، من شأنها أن تغتال العقل وتصادر نشاطه وفعاليته، العقل الذي جعله الحق تعالى : مناط التكليف وعنوان نيابة الإنسان في الاستخلاف والإعمار، ذلك أن السلطوية الروحية المدعاة، "إذا ما وجدت، تكون عقلاً ذا مدى وجودي مطلق، أي : أن علمها ليس اجتهاداً : تأتيه قيمته من شروط صحته ونجاحه، بل هو الحقيقة المطلقة : تأتيها قيمتها من كونها صادرة عنها" ^(١)، وعندئذ تزول المسافة الفاصلة بين "الدين" والفكر الديني"، ويرتكس الأخير في "سلطوية مطلقة" - "Total Absolutism" التي هي الإعلان الصريح "بالموت الروحي للأمة" - "Spiritual Death".

ومع التثائم الفكر الديني مع قانون النمو الذي هو شأنه، يتشكل بصورة عامة في صورة : روافد فكرية متزاخمة هي في صيرورة مستمرة، أورثها السلف إلى الخلف، جيلاً بعد جيل، وخضع أثناء ديمومة سيرورته إلى عمليات متداخلة ومتضايقة من :

١ - التكيف والتوافق مع الظروف المستجدة، ومع العناصر الثقافية المستمدة من دوائر الثقافات الأخرى، التي دخل الفكر الدين معها في : "حوار ثقافي انتقائي وواع" أخذاً استمداً، ولفظاً ورداً، ضمن عملية نشاط فكري مزدوج، اصطلاح عليها الفيلسوف الدين المعاصر بول تيلش Pauk Tillich في الألمانية بـ Aufgehoben، الذي يدل ويتركب من عمليتين متضايقتين : هما الأخذ والاستمداً "To take in" واللفظ والرد "Remove" ^(٢) حيث يتم خلالهما : إخضاع العناصر الأجنبية المستمدة وعرضها على شهادة : مركزية غائية، هي روح الفكر الديني وجوهره ونواته المركزية، وهكذا تشكل هذه المرجعية المركزية "The criteria of the center" التي تحدد للفكر الديني مقاصده الغائية "TELOS" العامل المتحكم في عملية الدمج والاحتواء : Crystallization وعبر هاتين العمليتين المتضايقتين تتحول العناصر الثقافية المستمدة من الخارج، من عناصر غريبة ومغتربة، Heterogenetic Culture

(١) المرزوقي (أبو يعرب) : مفهوم السببية عند الغزالي، ص ٢٠٥.

(٢) Paul Tillich, p, 70.

إلى ثقافة مدجنة وأصيلة، Orthogenetic Culture بعد أن خضعت لإيماءات وإحياءات وشهادة المركزية المقاصدية في الفكر الديني^(١).

٢ - ومن بعد إلى عمليات التنقية والتصفية المستمرة : A process of Refinement ; Elaboration and Harmonization

٣ - وعمليات إعادة تفسير للمضامين وصياغتها مجدداً A process of Reconstruction and Reinterpretation

٤ - وأهم من هذا كله، كحاصل جمع للعمليات السابقة، يشهد - بل ويجب أن يشهد - انتقالاً حاسماً في بؤر الاهتمامات، وبلورة اتجاهات جديدة مستحدثة The Emergence of New Trends في صورة استجابات واعية للتحديات^(٢). وفي قناعاتي الشخصية فإن أهم ما يجب أن نلتفت إليه وننبه عليه في دراستنا لمباحث علم الكلام الموروث هو هذا الانتقال في بؤر الاهتمامات والتوجيهات، فليس من الحكمة، وليس بذى فائدة، الاشتغال بمباحث الذات والصفات، والقضاء والقدر، وخلق القرآن وقدمه، وننسى أو نتغافل عما يجري من حولنا من تحولات هامة وحاسمة في ساحة الفكر الديني العام من التفات واهتمام متزايد بقضايا الإنسان ومشكلات الحياة المعاصرة، مثل السلام العالمي ونزع السلاح وموجه العولمة، وقضايا الأقليات العرقية والدينية، والفقر والجهل، وضحايا الكوارث الطبيعية والحروب وأهم من هذا كله مواجهة العلمانية الشاملة التي أسماها يول تلخ بالديانات المنتحلة : Ceular Qyasi Religions التي تهدد الدين والإيمان : تلك قضايا الساعة التي تلح علينا أن نتخذ إزاءها مواقف إسلامية نابعة عن عقيدة التوحيد. إن أمة تواجه الفناء الحضاري؛ من العبث لعلمائه أن يشغلوا أنفسهم بالجزئيات وإثارة النعرات المذهبية الضيقة التي تثير فتنة التشطي والانفلاقات من جديد. إن الفكر الديني المسيحي واليهودي لم يعد تشغله المذاهب المنكفئة المغلقة المصمتة، ولا خصوصيات العقيدة الدينية قدر اهتمامها ببرامج عملية ووضع قواعد محكمة تنظم عملية التحول في الاهتمامات، فقد

(١) Gustave Edmund Von Grunabaum, Modern Islam, P, 9-7.

(٢) Jacob Neusner, The Way of Torah; Defining a Religion, ch,1,pp, 3-5.

Robert M. Seltzer, p, 7.

وأيضاً :

تناسي القوم منذ عقود من الزمان أسباب الخلاف وصاروا يبحثون بجدية عن مفاهيم كلية لا خلاف حولها وصار البحث لا عن مصداقية الأناجيل وعقيدة التثليث بل في تقديم الإنجيل كنموذج للتغيير الاجتماعي Social Gospel^(١) وتقديم اليهودية على أنها دين الإنسانية وحاملة رسالة السلام العالمي وأنها الركن الثابت الأكيد في حضارة الغرب التي ما عرفناها إلا حضارة للعالم المسيحي حتى نهاية القرن الماضي. ومع كل هذه السيرورة الدؤوبة، ورغم كل هذه العمليات المتداخلة يبقى الفكر الديني الأصيل محتفظاً : بجوهره المتفرد الموحد : Retaining a core of genuine sameness الذي لا يمكن إلغاؤه، أو طمس معالمه، أو إسقاطه من الاعتبار؛ وإلا تحول الحوار الثقافي المفتوح مع الأغيار إلى حالات من "الاغتراب الثقافي" Cultural Alienation الذي ينطوي على حملة مساوئ متلاحقة، يجر بعضها أذيال بعض. إن محاولات الانصهار التام في الأغيار Total Assimilation مردودة مرفوضة، لأنها كما أبان المؤرخ المعروف Dubnow^(٢) "تعتبر من وجهة النظر النفسية ظاهرة شاذة وغير طبيعية، ومن الناحية الأخلاقية مدمرة ومفسدة، ومن الناحية العملية : عبثاً لا طائل من ورائه" وأخطر من ذلك كله أنها تولد كرد فعل لها : "نزعات متشددة متمزعة منكفئة على الذات Radical Exclusiveness هي وخاصية "الانفتاح والاستمداد الثقافي التي هي من أخص خصائص الفكر الديني Openness and Receptiveness طرفاً نقيض لا يلتقيان.

٢ - اختلاف مناهج الفهم والتفسير في الفكر الديني :

إن الاستفادة من القراءة النقدية - التحليلية للفكر الديني أنه يمر في العادة : بمراحل ثلاث تتابع زمانياً من حيث النشأة والظهور، ثم تتحاور هذه المراحل على ساحة الفكر الديني بعد أن تتشكل كل مرحلة ومنهجها أتباع وأنصار يحصرون غالباً فهم النص في منهج بعينه، يقترب من حدود النظرة الأحادية، التي لا تتسع لغيرها، بل وتبطل شرعية وجوده.

(١) Paul Tillich, op. Cit, p, 54. Lbid, pi, 32.

(٢) Dubnow, Simon; "World History of Jewish People".

نقلاً عن سكينز ص ٧٠٢.

وهذه المراحل المتتابعة زمانياً والمتشكلة في صورة مناهج، يمكن إنجازها فيما يأتي :

١ - منهج ظاهري : يقف أتباعه عند الدلالات اللغوية المباشرة للنص الثابت وحيث وإن أي علم وتحت أي مسمى، ليس بعلم نافع، لأن الوحي قد استغرق العلم الحق بإطلاق، "Knowledge of another sort, under other auspices bore no value, whatever is." "worth knowing is in revelation" فيمنعون التأويلات، عقلية كانت أم إشارية، ويحددون العلاقة بين المنقول والمعقول من منطلق : الإيمان والتسليم الكامل بالعصمة المطلقة لظاهر النص حفاظاً على معناه من "التحريف والانتحال"، "وأن العقل شاهد تصديق وليس حاكماً، فهو مؤيد مقرر، لا ناقض ولا رافض، وأن الوحي لا يأتي بمخالفة العقول بل بمجارة العقول، وأن الأنبياء لا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل بما يعجز العقل عن معرفته (١).

وبقدر تعلق الأمر بالاديان السماوية، فإن هذا المنهج الظاهري قد اعتمدته وأخذت به ابتداءً فرقة الصدوقيين Sudducees في اليهودية؛ المعروفة بنزعاتها المحافظة ومواقفها التقليدية، ثم تعصبت له، في العصر العباسي الأول فرقة القرائيين : Karaites، التي لخص مؤسسها عنان بن داود - ومن هنا تسمية الإسلاميين لهم بالعنانية - مذهبه قائلاً : فبتش بدقة في نصوص التوراة، وإياك والأخذ بالرأي، ومن هذا المنطلق يلتزم بظواهر نصوص التوراة فقد سموا من قبل خصومهم بأبناء الحرف - Sons of the Scripture - وهكذا، عملاً بظاهر التوراة : "كل من يعمل يقتل" [سفر الخروج : ٣٥/٣] حرموا العمل في السبت فلا يجوز في مذهبهم الخروج من الدار أو الانتقال أو الحركة داخل البيت؛ وعملاً بظاهر نص التوراة "لا تشعلوا ناراً في جميع مساكنكم يوم السبت" [سفر الخروج : ٣٥/٤] حرموا الإضاءة ليلة ونهار السبت، ويقضون ليلهم في ظلام دامس، ونهارهم في برد الزمهرير، إذا اقتضى الحال؛ وعملاً بظاهر نص التوراة [سفر الخروج : ١٥/٢٦] "فإني أنا الرب شافيك"، حرموا التداءي من الأمراض بل اعتبروا طلب الدواء تدخلاً في التقدير الإلهي، وعملاً أيضاً بنص التوراة "العين بالعين والسن بالسن واليد

(١) انظر : الإمام ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم منشورات جامعة الإمام ملك بن سعود الإسلامية، ط : ١٣٩٩-١٩٧٩، ص ١٥٩-١٦٠ ولزيد من التفاضيل انظر مقالنا "المنهج السلفي وقواعد الفلسفة الدينية" مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (السنة الثالثة - العدد الخامس - ١٩٩٩-١٤١٩هـ).

فالجانب السلبي للمنهج الخُرَفي الظاهري أنه يفقد الدين عنوماً حرارة الوجدان ويحيله إلى نوع جذب روحاني ونفي لفرعة جوانبة أصيلة وثابتة في الإنسان، مما لا يمكن إغفالها بحال من الأحوال^(١)، أما في جانبه الإيجابي، فإنه يحفظ للفكر الديني خصائصه الذاتية، وجوهره المميزة له، ويحرسه عن الاختراق الأجنبي لأبنيته، ويقف جائلاً أمام محاولات التحريف والتشويه. أو المنهج العقلي فإن الشواهد التاريخية تدلنا على أنه مشروع مفتوح على الغلو والإسراف في الاستدلالات العقلية وينتهي في الغالب من الأحيان إلى صياغة عقلية مجردة للعقيدة الدينية وإلى دين من صنع "العقل الخالص" - Empty Deism - ونزعيات علمانية لا تنطوي على معنى ديني، إيجابي: "Religiosity Superficial"، وتفسح المجال لنشأة النزعات الحرة الغالية - "Extrême Liberalism".^(٢) ليفعل كل إنسان ما شاء كما أراد، ويشرع لنفسه من الأحكام ما يراه، وقد يتولد من رحم هذا الغلو العقلي في تأويل النصوص نزعات ارتيابية وشككية^(٣) قد تنتهي في بصورتها المنحرفة إلى الإلحاد التام؛ أما التجربة الصوفية فإنها وبسبب من طبيعتها الفردية الخالصة، فإنها إن لم تنقيد بالدين وأحكامه وبالعقل ومنطقه فإنها تسوق الزاماً إلى حملها من النزعات الهدامة المتضايقة والانسخ من الدين الثابت بالوحي كالقول بالجلول والاتحاد، والاتجاهات العدمية الصرفة "Antinominalism" والفوضى الأخلاقية والقول بوحدة الأديان "Interconfessionalism" وسواهما من صور الخبط التي لا يتسع المقام لسرد ألوانها وصورها في هذا المقام^(٤).

(١) يقول الإمام محمد عبده في بيان أهمية هذا الجانب الوجداني في الإنسان (الدين الكامل) هو علم وذوق، عقل وقلب، برهان وإدعان، فكر ووجدان، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (القاهرة - ١٣٢٠ - ١٩٠٢)؛ ص ٩٠، راجع محمد إقبال: أسرار خودي - أسرار الذات، تقلا عن: د. عبد الوهاب عزام: محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، لاهور - منشورات إقبال أكاديمي، ص ٨٤-٨٥ (١٩٨٥)، وأيضاً: محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، مراجعة: شفيق عبدالعزيز المراغي والدكتور مهدي علام، (لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨)، ص ٧٤، حيث يقول: أما الدين فتجربة حية ومشاركة واتصال وثيق.

(٢) Paul Tillich, op, cit, p, 21

(٣) Isodor Epstein, Judaism, penGuin Books, 1959; p;252

(٤) المستفاد من تاريخ التصوف المقارن، أن التجربة الصوفية لو تركت لطبيعتها الفردية فإنها تسوق لزماً إلى مثل هذه الانحرافات وإسقاط التكاليف الدينية والخط من العبادات المفروضة في الأديان "Demonization of The Sacramentat" انظر عن هذه الاتجاهات التحريفية كتابنا: نشأة الفلسفة الصوفية وتورها؛ الفصل الرابع، ص ٧٣-١١٥. وهذا الأمر واحد من وجود التناقضات التي تنطوي عليها التجربة الصوفية التي تبدأ بالجاهذات والطهارة الجوانية ثم قد تنتهي إلى، وترتكس في أعماق أغوار الشبهة وادعاء المخاريق (Superstitious Deterioration) وراجع: تليش، المصدر نفسه، ص ٧٨.

٣ - نشأة المذاهب التوفيقية: ورغبة من الفكر الديني في تجاوز حالة الاستقطابات الحادة بين هذه المناهج فإنه يحاول تجاوزها عادة باصطناع مذاهب متوسطة جامعة، تغلب عليها عموماً صفة التوليف والانتخاب والتلفيق Eclecticism، تفتقر عموماً إلى النظرة التحليلية وروح النسقية المنطقية، ذلك لأن القصد النهائي من صياغتها ينحصر في الأغلب من الأحيان، وبل حصراً في الرغبة في ابتكار منهج يستبدل: تأكيد أوجه التعارض والتناقض نرمي إلى استكشاف وجوه التماثل والتشابه بين المناهج الأنفة الذكر، انتقاءً لتسوية عملية "Modus Operandi" وجامعة بينها لتجاوز حالات التشظى والانفلاقات في الفكر الديني الذي بطبيعته مشروع مفتوح على إفران مدارس ومذاهب وجماعات بل وهرطقات!

إن الفكر الديني - كما يرى مؤرخة الأديان المقارنة، بطبيعته - كاجتهادات انسانية في فهم النص الموحى به - ينطوي على هذه التعددية المتنامية والمتصارعة:

Religious thought reflects a persistent tendency for proliferation of schools, "sects, groups and heresies".

وهكذا كان واقع الحال في الأديان السماوية الثلاث بكل تأكيد، فاليهودية وكما أشار المؤرخ المعروف فلافيوس جوسيفوس (١) Vilavus Josifus (٣٨-١٠٠ م) في كتابه "حرب اليهود" و"العاديات اليهودية"، قد انشطرت على نفسها إلى سبع وعشرين فرقة، في القرن الذي سبق ميلاد عيسى عليه السلام أو متزامنة مع بشارته، وتتبدى اليهودية في وقتنا الحاضر، لا في صورة وحدة فكرية بل في صورة طوائف ثلاث كبرى، متخالفة ومتعادية، بينها فروق عقدية مذهلة حد عدم اعتراف الواحدة بيهودية الأخرى (٢).

(١) Josephus Flavius، مؤرخ يهودي قديم ترك مجموعة من المدونات المهمة التي تبحث في تاريخ اليهودية، ومنها: "حرب اليهود" و"العادات اليهودية" و"الرد على أبيون" وتعتبر كتبه هذه المرجع الأساسي في التعريف بالطوائف اليهودية التي أشرنا إليها.

(٢) يقول المؤرخ اليهودي المعاصر دان كوهين شيربوك: لم تعد اليهودية بنية عقدية موحدة، بل تفرقت إلى طوائف متباينة، ذات اتجاهات متخالفة، انظر كتابه.

Dan Cohen Sherbok: The Jewish Faith; p. 3.

أما المسيحية فقد عانت في القرون الثلاثة الأولى من تاريخها موجات من التشظي والانفلاق، ولم تتوصل الكنيسة إلى نوع وحدة عقدية إلا بعد عقد مؤتمر نيقية الديني عام ٣٢٥م حيث فرض على النصارى "قانون الإيمان" الذي صدر عن ذلك المؤتمر، ومع ذلك فقد استمرت موجة الخلافات العقدية في تاريخ المسيحية حتى يومنا هذا. وقد حاول أخيراً مؤتمر الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥م) التوفيق بين الطوائف المسيحية المتخالفة بقرارات جامعة تعرف بـ (Nostra Aetati) ^(١). وهكذا جرى الأمر في الفكر الديني في الإسلام، ولا حاجة للحديث عن "افتراق الأمة" إلى ثلاث وسبعين فرقة، في غفلة تامة عن التحذير الإلهي عن الافتراق الذي قرّنه القرآن الكريم بالشرك وبالمشركين "ولا تكونوا من المشركين من الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون" (الوم - ٣١-٣٢).

وتتخذ صياغة المذاهب الانتخابية - التوليفية - عادة صورة مدونات مقننة، هي في حقيقتها : بيانات عقدية، مما يصطلح عليها في الأديان المقارنة بـ Creedal Statements or Proclamations - وتصاغ هذه البيانات في مدونات، يصطلح عليها هي الأخرى بكتب الإرشاد Catechism، ففي اليهودية نسمع عن سعدايا الفيومي وكتابه "الأمانات والاعتقادات" وعن موسى بن ميمون ومدونته المعروفة "دلائل الحائرين" وفي المسيحية نسمع عن "قانون الإيمان" الذي صدر عن مجمع نيقية الديني عام ٣٢٥م، وهو القانون الذي حدّد الإطار العام للعقائد المركزية للمسيحية من قول بالتثليث والخلاص والفاء "Trinity, Redemption and Salvation"، وهكذا كان الحال أيضاً في الفكر الديني الإسلامي، ممثلاً في البيانات العقدية مثل : "بيان مذهب أهل السنة والجماعة" للإمام الأشعري الشافعي، وكتاب "التوحيد" للإمام الماتريدي الحنفي، و"بيان السنة والجماعة" للطحاوي، وكتابات إمامنا الأجل الذي نحتفل بذكراه "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد" و"الشامل في أصول الدين" و"العقيدة النظامية" و"قواعد عقائد أهل السنة والجماعة".

(١) عن قرارات مؤتمر الفاتيكان الثاني حول التحولات في الإهتمامات، انظر Baum Gregory; "The Teaching of The Second Vatican Council" (Westminster, Md, 1966).
D. S. Noss and J. S. Nooss : A History of The World's Religions (New York, Macmillan pup. co. 1990).

٤ - تجديد الفكر الديني : إن أية محاولة تستهدف إعادة بناء الفكر الديني وتجديده، بعد استقراره في صورة تقاليد ثقافية راسخة، أمر لا يمكن تحقيقه، بضغط من مؤثرات خارجية، غريبة عن جوهره ونسجه الباطن، وتفتقر لشهادة التصديق من مرجعية مركزية مهمتها في الفكر الديني الإقرار أو الرفض، وإلا تحول كل جهد للتطوير والتجديد إلى عمليات هدم عبثية لا طائل من ورائها. ولقد استنفذت منا جميعاً وخلال القرنين الماضيين بطولهما جهود هائلة ما حصد الفكر الإسلامي الحديث منها إلا الخسران والإحباط النفسي القاتل، ذلك أن محاولات " التمدن والترقي " أو " الإصلاح والتجديد " كما سميت، جرت كلها تحت إحياءات من " نظرية التأثير بـ (Impact Theory) ^(١) " التي فتنت كثيرين فخيّل لهم أن التقدم والترقي أمر هين يمكن تحقيقه باستلهاهم المفاهيم الكلية من مسيرة الفكر الغربي اليهودي - المسيحي، ومن إيماءات حركتي الإصلاح المسيحية واليهودية، واستفتاء المرجعية التاريخية للغرب وجعلها النموذج الذي لا سبيل غير الأخذ بأحكامه في كل صغيرة مهما دقت، وكبيرة مهما عظمت.

إن الدراسات المقارنة في " التثاقف الحضاري Acculturation " أثبتت فشل وبطلان نظرية التأثير الخارجي في تطوير أبنية الفكر الديني، وأنها لن تنتهي إلا إلى انفصام خطير في ثقافات الأمم، وهو مرض عضال، لا يرجى منه براء. إن عملية التجديد لابد أن تتحقق من خلال إثارة الفعالية الذاتية، والإمكانات المستكنة في رحم الفكر الديني نفسه، وما ينطوي عليه بطبيعته. - كما أشرنا - من قابلية للنمو والتطور. إن الأمة الحية هي التي لها شخصية معنوية؛ حدّدت معالمها المبدأ الكلي الذي تصدر عنه في حياتها (Ethos)؛ وهوية ثقافية ثابتة : (Ethnos) تميزها عن غيرها؛ هي التي تحفظ لها ديمومتها واستمرار

(١) أبان مؤرخ الأديان المعروف ولّفريد كانتويل سمّت عن مواضيع الضعف في نظرية القائلين بالتأثير الخارجي، كعامل منفرد، في إحداث التطوير في أبنية الفكر الديني، وذلك في دراسة تاريخية ونقدية متميزة عنوانها " Traditional Religions and Modern cultuer " ألقاها في المؤتمر الحادي عشر للرابطة الدولية لتاريخ الأديان، المنعقد بمدينة كليرموت - كاليفورنيا عام ١٩٦٥، ثم ظهرت الدراسة ضمن كتاب ضم الأبحاث التي أُلقيت في المؤتمر الأنف الذكر بعنوان " أعمال المؤتمر الحادي عشر للرابطة الدولية لتاريخ الأديان - لأين E.J.Brill، الجزء الأول، صرّه وما بعدها. وقد اصطلح الكاتب السياسي المعروف صموئيل هانتجتون على ظاهرة العودة إلى الموروث الثقافي للأمة بـ " ظاهرة عودة الجيل الثاني إلى هويته الموروثة. " The Second generation of indigenization phenomenon

وانظر :

Samuel Huntington : the West and The World, Foreign Affairs, Nov-Des, 1996.

وجودها المادي والمعنوي :

Nations have personalities; Cultural Continuity That Distinguish one people from another and preserve its inner Continuity.

ومن ثم فإن محاولة التجديد والتقدم والترقي لا ينبغي أن تتخذ صيغة التمرد على التقاليد الثقافية الموروثة بل يجب أن تتأني في صورة تغيير من الداخل.

The modern changes must develop out of the past and not represent a "revolutionary break with it"

أو من خلال مقارنات سطحية ومبتذلة وقاصرة بين الفكر الديني في الإسلام والفكر اليهودي - المسيحي؛ في غفلة تامة عن خصائص كلتا الدائرتين الثقافيتين، ومع هذا الإغفال تنقلب محاولات التجديد على عقبيها وتتخذ صورة نكوص إلى الخلف، مما صار يصطلح عليه مؤرخة الأديان بالعودة اللاتاريخية إلى الوراء :

" Declension; Regression-Conversion; Return "

٥ - منطق الفكر الديني في مواجهة التحدي الثقافي الخارجي : يتخذ الفكر الدين إزاء محاولات الاختراق الأجنبية لأبنيته عادة وحصرأ وإحدة من مواقف ثلاثة، لا غير : (أ) موقف جمع من المثقفين المغتربين عن تقاليده الداعين إلى " الانصهار التام في ثقافة الأجنبي Total Assimilation ^(١) " لحدود بالغة قد تقترب من الردة الكاملة عن الدين وأصوله وأحكام شريعته، تحت وطأة من الشعور بالنقص الحاد والمزمن، وتوهم أن الانصهار في ثقافة الغالب هو طريق الخلاص وسفينة النجاة.

(١) تولد النزعات التنويرية Enlightenment - وفي الألمانية Aufklärung عادة - وكما تشير الدراسات التاريخية - عندما تشعر الجماعة البشرية بثقل وطأة التطورات الاقتصادية والتغيرات الاجتماعية التي تهدد نمط حياتها المتوارث، وتظهر من بين صفوفها نخبة تشرب آمال ومظاهر قوة معارف الأمم المتقدمة مادياً وثقافياً، فتشرع هذه النخبة بشكيل صورة عن ذواتها ابتداء كدعاة لنزعة كونية، مقرون بالسخرية والنقد اللاذع لتقاليد مجتمعها، باعتبارها سمات تأخر حضاري، وأن ليس من خيار إلا الانصهار التام في ثقافة المجتمعات المتحضرة، لشعورهم بثقل النظرة الدونية إليهم وإلى تقاليدهم الثقافية. وهكذا تشرع هذه النخبة "المتنورة" كما تسمى نفسها بنشر أدبيات، تغلب عليها سمة نفى الذات - Self abnegation (جلد الذات) وتعكس آبياتها استخفافاً شديداً بالقيم الثقافية المتوارثة في أمتها. وتشهد القرائن أيضاً على أنه : حالما يبلغ تيار الدعوة إلى الحداثة والمعاصرة غايته ومنتهاه، فإن الأجيال التالية [الثانية أو الثالثة] من أبناء دعاة التنوير، تنقلب بالكامل على المفاهيم التي روج لها المتنورون. ويتخذ هذا الانقلاب صورة : توق شديد وحنان وعاطفة طاغية - Nostalgia - للعودة إلى الضرب السلفي للأمة تفتقر بنقد شديد ورد لكل أمر متصل بالغرب وحضارته، انظر : يعقوب نويستر؛ المصدر نفسه، ص ١٩٠ وما بدعها، وأيضاً : روبرت إم سلتزر، المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

وقد أتى العلامة ابن خلدون على تفصيل المظاهر المرضية لهذا الشعور بالنقص وأن المغلوب مولع أبداً بالاقتراء بالغالب فقال : " إن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه : أما لنظرة بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه ، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب ، فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقاداً ؛ فانتحلت جميع مظاهر الغالب وتشبهت به ، وذلك هو الاقتداء ، أو لما تراه - والله أعلم - من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس ؛ وإنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب ... ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها ، بل وفي سائر أحواله " (١) .

وإذا كانت هذه شهادة المؤرخ الاجتماعي وتعليقه لأسباب الاقتداء بالغالب ، فإن ممثلي هذا التيار الداعي إلى الانصهار الكامل في ثقافة الأجنبي ومنهاج حياته في عصرنا الحاضر قد جعلوا " الاقتداء " لهم مذهباً من غير تحليل وإعمال نظر ونقد وتحليل فزعموا بأن " علينا أن نسير مسيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم ، ولنكن لهم شركاء في الحضارة : خيرها وشرها ؛ حلوها ومرها ، وما يُحبُّ وما يُكره ، وما يُحمد منها وما يُعاب ، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع " (٢) . بل ويلزم - في نظر هذا الزمعة - أن نكون شركاء الأوروبيين في تراثهم العقلي على اختلاف ألوانه وأشكاله ؛ وفي تراثهم الديني على اختلاف مذاهبه ونحله ؛ وفي تراثهم المادي على اختلاف ضروبه وأنحائه " (٣) . هكذا في إسقاط كامل لعوامل التاريخ من الاعتبار ؛ وتصور ساذج وكأن المفاهيم الثقافية أحجار تسقط من السماء كيفما اتفق . وما فطنوا إلى حقيقة أن المفاهيم الكلية لثقافة ما تعكس خاصيتين متلازمتين ، هما : أن تلك المفاهيم لها خلفيتها التاريخية Historical Background التي أولدتها فهي صنعة سيرورة تاريخية معينة ، وأنها نتاج غيرة فعل مشترك لجماعة مخصوصة Group Experience من البشر . وهذا التيار بعد أن يشعر أنصاره بالخذلان والإحباط ، يردد دعاته على دعواهم عادة ، ذلك أن القاعدة المحكمة والمتحكمة في فلسفة التغيير أنها لا بد كما أشار المؤرخ المعروف Dubnow " أن تنطلق من الخصوصية إلى العالمية وليس العكس ، وإلا غدت الدعوة إلى الانفتاح وهما A fiction

(١) ابن خلدون - المقدمة : الفصل الثالث والعشرون .

(٢) د . طه حسين - مستقبل الثقافة في مصر (القاهرة - مطبعة المعارف ، ١٩٤٤) : ص ٢١ .

(٣) د . طه حسين - المصدر السابق ، ص ٢٠ .

وسراباً. إن الطريق إلى الانفتاح يبدأ بالانطلاق من الخصوصية :
 "Through Particularization Lay The Path To Universalism" (١) وأنه لمن الخرافة
 والعبث أن يكون الطريق إلى الانفتاح هو إلغاء الخصوصية الثقافية للأمة وهذا حكم عام
 تشهد على صحته الوقائع المستفادة من "تاريخ الأديان".
 ب - وموقف ثاني، هو النقيض المقابل للسابق صادر عن الرّفص المطلق للاستيـمـداد
 الثقافي من الدوائر الحضارية الأخرى، وهو موقف الانكفاء المطلق على الذات : Radical;
 fanatic Exclusiveness وسد منافذ الحوار الثقافي والدعوة إلى وجوب الانفraz عن
 الآخرين بذريعة صيانة الخصوصية الثقافية؛ ورفض كل الأمور التي عند الآخرين
 بصرف النظر عن قيمتها الموضوعية: "Absolute Rejection of Every thing Which The
 opposite Culture stands for" وهو موقف مضاد بل ويناقض طبيعة الفكر الديني الذي
 كما أشرنا أن من أهم سماته : الانفتاح على كل الجهات وتلقي ما هو إيجابي وبناء في
 دوائر الثقافات العالمية، وهما الخاصيتان اللتان تحققان للفكر الديني الاستمرار في النمو؛
 والاطراد في الثراء. وبقدر تعلق الأمر بالفكر الديني ففي الإسلام فإن المجمع عليه من
 علمائنا ومن شهادة المتششرقين تميزه الواضح والقوي على الانفتاح على كل الجهات
 وقدرته الكامنة على الاستمـداد، مقرونـتين في الوقت ذاته بقدرة فائقة على " التمثـل
 والهضم الحضاري : Absorption cross Cultural " وهي القدرة الموروثة التي أشار إليها
 مستشرقون درسوا الخصائص العامة للثقافة الإسلامية؛ في حين اعتبرها متعصبون
 تملكتهم (عقدة التمحور الغربي) قدرة إسلامية قاهرة على المصادرة لما هو غربي
 واغتصابه (٢).

(١) نقلاً عن روبرت إم سلتز؛ المصدر نفسه، ص ٧٠٣.

(٢) أنظر

Luis Deiz del Corroly Pedrozo; The Repe of Europe, translated from Spanish by : H:V.
 Liveremore (London, 1959, pp. 46-47).

وعن أقوال المستشرقين في قدرة الفكر الإسلامي على الاستمـداد والهضم والتمثـل، يقول كولزهر "أن
 الإسلام قد أكد استعدادة وقدرته على امتصاص الآراء وتمثلها؛ كما أكد قدرته كذلك على صهر تلك
 العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة"، العقيدة والشريعة في الإسلام ص١١. وأيضاً؛ برنارد لويس :
 "أن الحضارة الإسلامية رغم تنوع أصولها، لم تكن مجرد جمع آلي للثقافات القديمة، بل هي بالأحرى
 خلق جديد؛ انبعث فيه جميع هذه العناصر لتكون حضارة جديدة أصيلة، وذلك بأن انتقلت إلى صور
 عربية إسلامية"، العرب في التاريخ ص ١٩٢.

ج - ثم موقف ثالث يتوسط بين الموقفين المتضادين المتقابلين السابقين يبشر أنصاره عادة بفلسفة في الثقافت الحضاري تقوم على قاعدتين متضابفتن، هما الأخذ والاستمداد مع الرفض والفرز Acceptance and Rejection، اسماء الفيلسوف الديني المعاصر Paul Tillich بالوحدة الجدلية : Dialectical Union، بمعنى الإفادة من عناصر ثقافة الآخر الإيجابية التي تتصارى ولا تتعارض مع شهادة المركز التي هي بودقة لبلورة العناصر الثقافية المستمدة من الخارج "A center of crystallization for all Positive Elements after Have been subjected to The Criteria The Center" ورفق ما لا ينسجم ولا يتفق مع الروح الكلية ويتعارض مع المقاصد الغائية : (TELOS) للثقافة القابلة لتلك العناصر الأجنبية ولا تحظى بشهادة التصديق من المركز ومن ثم فهو موقف يتسم بالخصوصية المشروطة : Conditional Exclusionness وطبيعي أن هذا الموقف الجدلي في الأخذ والطرد ينطوي على قدر كبير من التوتر وعدم الثقة والتحول في المواقف. وهكذا، وتبعاً لهذه الاعتبارات، فإن الباحث يمكنه عموماً تصنيف المدارس التي نشأت على ساحة الفكر الديني العام والخاص أعني الإسلامي في القديم والعصر الحديث على وفق هذه الاتجاهات الثلاثة، فليس لغيرها اعتبار أو وجود أو أثر يذكر.

سيرة الإمام الجويني مختصراً:

لا أجد في نفسي حاجة إلى متابعة مفصلة للمنحى العام لحياة إمامنا الأجل امام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني، فقد فصل القدامى، وحقق المخدثون، من علمائنا^(١)، في تفاصيل حياته الغنية بالماثر، الثرية بالعطاء الفكري. وبقدر تعلق الأمر بي، فقد سبق أن كتبت ترجمة لحياته الشريفة مشفوعة بدراسات مفصلة للأوضاع

(١) من القدماء الذين ترجموا حياة الإمام الجويني، انظر

* السمعاني، ٤٣٠/٣، ابن عساكر؛ ٢٧٨، ابن خلكان ١٦٧/٣، ابن العماد ٣٥٨/٣، ابن الجوزي، ٢٤٤/١٦، ابن تغري بردي ٢٤٤٤/١٥، السبكي : طبقات الشافعية المجلد الخامس - الطبعة الرابعة، ص ١٦٥، رقم الترجمة ٤٧٥؛ ياقوت الحموي، ١٩٢/٢.

* ومن المحدثين :

د. عبد الرحمن بدوي ٦٧٩/١، د. أحمد محمود صبحي، ١٤٧/٢، الدكتورة فوقية حسين محمود، مقدمة تحقيقها لكتاب "لمع الأبله"، لويس غارديه وجورج قنواطي، ١١٤/١، كارل بروكلمان، القسم الرابع - الفصل السابع، ص ٤٨٧، د. عرفان عبد الحميد فتاح : موسوعة التاريخ والحضارة، مادة : الجويني. الدكتور عبد العظيم الديب، مقدمة تحقيقه الرائع لكتابي الإمام الجويني : "البرهان" و"الغياث" غياث الأمم في التياث الظلم.

التاريخية لعصره المضطرب الذي اتسم - من بين أمور أخرى - بالاستقطابات المذهبية والصراعات الطائفية الحادة. وذلك عند تحريري لمادتي الإمام الجويني والإمام أبي إسحاق الاسفراييني (ت/ ٤١٨هـ) لموسوعة: "التاريخ والحضارة" التي تصدرها مؤسسة آل البيت [الكلام] في الأردن الشقيق، فاكثفي هنا بإشارات مقتضية، فحسبي أن أخوة آخرين، ممن يحضرون هذه الندوة سيتولّون التحقيق والتدقيق والإفاضة في المفصل الهامة من حياته.

١ - اسمه : كنيته ولقبه :

هو الإمام الكبير شيخ الشافعية عبد الملك ابن الإمام أبي محمد عبدالله بن يوسف بن محمد بن حيوة؛ يكنى بأبي المعالي ويلقب (بالإمام الفرد ضياء الدين) وبإمام الحرمين : أمّا الأول، فيبدوا أنه من الألقاب الفخرية التي شاعت في القرنين الرابع والخامس الهجريين، كما أشار آدم منز^(١) فصارت الطوائف والمذاهب الإسلامية تلقب أئمتها بالألقاب التمجيد والإكبار، فلقب الجويني بالإمام الفرد ضياء الدين، وشيخ الإسلام كما لقب معاصروه أمثال الإمام أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري (ت/ ٤٦٥هـ - ١٠٦٤م) بالاستاذ إطلاقاً بين الصوفية، والإمام أبو حامد الغزالي (ت/ ٥٠٥هـ - ١١١١م) بحجة الإسلام وزين الدين، باعتبار أن كل واحد من هؤلاء الأكابر مثل علامة فارقة مميزة في تاريخ تطور المذهب الأشعري، وتأسيس أبنيته الفكرية، وتحديد معالمه التي خصص بها من بعد، وما عرف عنهم من جهاد فكري قصد به، نشر الأشعرية، مذهب أهل السنة والجماعة، وصيانتها وحمايتها وترسيخ قواعدها وأصولها، حتى باتت تشكل التيار الفكري العام في دائرة أصول الدين النظرية بين المسلمين مقابل الاتجاهات الأخرى التي تقلصت مساحة نفوذها وتأثيراتها بفعل مدونات هؤلاء الأكابر، ورسالتهم العلمية.

أما الثاني أعني : إمام الحرمين، فإنه حج وجاور الحرمين الشريفين أربع سنوات، ينشر العلم ويعقد مجالس التدريس والوعظ والإرشاد.

(١) آدم منز ١/ ١٤٣.

(٢) ابن خلدون - المقدمة - الفصل الخاص بعلم الكلام؛ وقارن : لويس غاربه وجورج قنواطي، ص ١٢٨، الشيخ الدكتور مصطفى عبدالرزاق؛ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية؛ ص ٢٩٤.

(٣) Fakhri, Majed; same paradoxical implications of the mu'razilite view Free-Will, Muslim world, vol, 45, no2, 1933.

ب - نسبه : وسنة ولادته ووفاته :

أما نسبه فيألى جوين، في الأغلب، والأعم، وأضاف شيخ الإسلام الذهبي وتاج الدين السبكي فقالا : النيسابوري. وجوين - كما أشار ياقوت الحموي، اسم مشترك لمواقع ثلاثة، جميعها ببلاد فارس، وجوين التي نسب الإمام إليها : اسم لبلدية قرب نيسابور - بإقليم خراسان، على طريق القوافل القادمة من بسطام، بين جاجرم وبيهق (سبزوار)، عدت قصبة (آزوار) مركزها.

وجوين كما يبدو من وصف الرحالة والمؤرخين، كان اسماً لمنطقة سهلية تمتد في صورة واد ضيق تحف به التلال من جانبيه، ويمتد على طول نهر جوين وكانت هذه القصبة عامرة بالقرى التي كانت منتشرة في الطرف الشمالي من الوادي، أما أطرافها الجنوبية، فكانت مقفرة من مراكز الاستيطان.

ويبدو من مقارنة الروايات التاريخية، والوصف الجغرافي للمنطقة، أن الإمام نسب مرة إلى المدينة - فليل النيسابوري؛ وأخرى إلى القصبة، فليل - الجويني، وهي - كورة ملحقة بها؛ وثالثة إلى مركز القصبة والقرى المنتشرة حولها، (آزوار)، التي اعتبرها بعض الباحثين مسقط رأسه ومكان ولادته.

مولده :

وكما اختلف المترجمون له في نسبه، كذلك اختلفوا في سنة ميلاده، ومسقط رأسه فذهب الذهبي والسبكي وابن خلكان وابن عساكر إلى أنه ولد في ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربع مائة (١٢ شباط ١٠٢٨ م) - وقد كتب الرقم في دائرة المعارف الإسلامية خطأ فذكر عام ١٠٥٨ م) في منطقة نيسابور، وأنفرد بروكلمان بالقول أنه ولد بقرية بشتنيقان Bushtanikan، في حين ذهب الدكتور عبدالرحمن بدوي إلى أن ولادته كانت في أزوار. وقال ابن الجوزي وابن تغر بردي إن مولد الإمام كان في عام ٤١٧ للهجرة.

(١) انظر كتابنا : دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٥٤ يقول الإمام شيخ محمد عبده "إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل. وهذا مبدأ لا يعار من فيه إلا قليل من الناس، وهم ليسوا محل الاعتبار"، انظر : "الإسلام والنصرانية بيت العلم والمدنية، ص ٥٦، طبعة القاهرة: ب. ت. وسبق للعلامة ابن خلدون تأكيد هذا الدور الحاسم للإمام الأشعري، فقال : فاجتمعت كلمة جمهور علماء الإسلام على أن : "العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها". المقدمة - فصل : علم الكلام.

وحاولت الدكتورة فوقية حسين محمود الجمع والتوفيق بين هذه الروايات ، فقالت :
إذا عرفنا أن بُشْتَنِيْقَان (بضم الباء الموحدة والشين المعجمة والتاء المثناة والنون الساكنة
والقاف) من قرى نيسابور بل تعد إحدى منتزهاتها، وذلك لقربها منها، فلا يفصلها عنها
إلا فرسخ واحد بل قيل أنه نصف فرسخ، فلا يبعد - والأمر كذلك - أن يكون الطفل قد
سكن تلك القرية مع والده ولو لمدة قصيرة، وذلك لاعتدال هوائها ولقربها من محل
عمله، أما وفاته، فالمجمع عليه أنها كانت في الخامس والعشرين من ربيع الآخر عام ٤٧٨
للهجرة - ٢٥/آب/١٠٨٥ للميلاد.

مذهبه الكلامي : إن الإحاطة بمذهبه الكلامي بات أمراً ميسوراً بفضل اطلاعنا على
كتبه الكلامية التي حققت ونشرت تبعاً، على الوجه الآتي :

١ - " الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد " وله نشرتان محققتان الأولى، قام بها
المستشرق الفرنسي لوسيانى، الأستاذ بالجامعة الجزائرية، وطبعت بعد وفاته عام
١٩٣٨م مع ترجمة فرنسية للكتاب، والثانية نهض بها [بالاشتراك] الدكتور محمد
يوسف موسى والسيد عبدالمنعم عبدالحميد، القاهرة - ١٩٥٠م. ٢ - " العقيدة
النظامية " التي حققها مع مقدمة ضافية الشيخ محمد زاهد الكوثري،
القاهرة، ١٩٤٨م.

٣ - " الشامل في أصول الدين " وله نشرتان، الأولى (ناقصة مبتورة) قام بها هلموت
كلويفر. والثانية [بالاشتراك] للدكتور علي سامي النشار وفيصل عون
وسهير مختار.

٤ - " لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة " ، قام بتحقيق نصوصه، والتعليق
عليها، مع مقدمة مسهبة الدكتورة فوقية حسين محمود، ١٩٦٥م، بإشراف
ومراجعة من المرحوم الدكتور الخضري.

٥ - شفاء الغليل لما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل، وقد نشره : إمُ الأرد تحت
عنوان : Texts apolegetiques de Juwani. وصدر عن دار المشرق، عام ١٩٦٨م.

٦ - غياث الأمم في التياث الظُّلم، تحقيق الدكتورين : فؤاد عبدالمنعم ومصطفى حلمي،
وصدر عن دار الدعوة بالاسكندرية، ونسخة محققة أخرى قام بها الدكتور
عبدالعظيم الديب.

ومعروف عند المتخصصين في الدراسات الكلامية والمتابعين لمراحل تطورها، أن الجويني يقع تاريخياً ضمن التقليد المنهجي الذي يصطلح عليه عادة بـ (طريقة المتقدمين) التي تبدأ عادة بظهور الأشعري ومدرسته التوفيقية القائمة على التوسط والاعتدال بين العقل والسمع وتنتهي عند الإمام حجة الإسلام الغزالي، الذي ضار عنواناً لما صار يعرف منهجياً بـ (طريقة المتأخرين) حيث "توغل المتكلمون في مخالطة كتب الفلسفة، والتبسن فالأشعري هو أول من عرض لنصرة عقائد أهل السنة بالبراهين العقلية، وأكد: أتباعه هذا المسعى، فأقروا بأن من مُنع عن الدليل، ومن لم يعرف الدليل، كان جاهلاً بالمدلول، وأن من ينكر النظر لا يستتب له الرشاد، لأن البرهان العقلي هو الذي يعرف به صدق الشارع، ومن هنا القول بإيجاب النظر، ورد التقليد، والأخذ بالتأويل المجازي للصفات الخيرية التي تفيد ظواهرها المحايثة والتجسيم، كالاستواء والوجه والعين واليد.

وفي معارضته للمعتزلة في نفي الصفات الإلهية الذاتية الثبوتية من الحياة والعلم والقدرة والإرادة صرح الأشعري بزيادة هذه الصفات على الذات وأنها قديمة، وزد على المعتزلة قولهم بخلق القرآن، فأثبت القول بقدمه، وأكد الرؤية السعيدة، وسوى تلك من المسائل الفرعية التي تتصل أو تتفرع عن مشكلة الصفات الذاتية.

ورداً لمذهب المعتزلة في خلق العباد لأفعالهم باستقلال عن القدرة الإلهية، فقد انتهى الأشعري إلى القول بنظريته المعروفة في (الكسب)، حاول فيها أن يجعل للقدرة الإنسانية الجادثة أثراً شرط اقترانه بإرادة الله تعالى وقدرته الخالقة ابتداءً للفعل في العبد، عند إرادة العبد له، وفي ما صارت إليه المعتزلة من آراء أخرى فرعية تترتب على مذهبهم العام في حرية العبد وقدرته على خلق أفعال لنفسه كالقول بعدم جواز تكليف ما لا يطاق، وجوب فعل الأصلح ونفي الشفاعة، باعتبارها لوازم عقلية تلزم عن مبدأ العدل الإلهي المطلق وتنسجم مع أصولهم في القول بالعدل الإلهي وبالوعد والوعيد^(١). واتساقاً مع الأشعري وموافقة له، وصدوراً عن تعاليم مدرسته فقد جاءت كتابات الجويني تؤكد هذه القواعد وتفصل فيها، وتزيدها شرحاً وبياناً.

ففي (١) دائرة البحث في العلم وإثبات دواعيه، أكد الجويني: وجوب النظر، باعتباره طريقاً إلى معرفة الله تعالى^(٢).

(١) راجع كتابنا: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص ١٢٦، (نشأة علم الكلام السنّي).

(٢) الجويني: الإرشاد، ص ١٣، الشامل، ص ١٠١ وما بعدها.

وفي (ب) مباحث الاستدلال على وجود الباري تعالى يعيد الجويني صياغة، نظرية الحدوث، وقرينتها الجواز ويرتب مقدماتها العقلية في القول بأن : (الجواهر لا تنفك عن الأعراض)، وأن (الأعراض القائمة في الجواهر حادثة مخلوقة)، وأن : (ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث أيضاً) (١).

(ج) وفي دائرة الفعل الإنساني يذهب الجويني إلى إسقاط مذاهب المعتزلة القائلين بالاختيار المطلق وصلاحيّة القدرة الإنسانية الحادثة على الخلق والإيجاد، وكذلك مذاهب الجبرية الذين نفوا أن يكون العبد فاعلاً قادراً، ويؤكد قول الأشاعرة في الكسب، وبأن العبد قادر على كسبه، وقدرته ثابتة عليه، والكسب : هو الاقتران العادي بين القدرة الإنسانية الحادثة والفعل، والله تعالى قد أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد، لا بقدرة العبد وإرادته (٢).

(د) وفي مباحث الصفات الإلهية، يؤكد الجويني مقالة أساتذة الأشعرية من قبله فيثبت القول بزيادة الصفات على الذات، وأنها قديمة، وقائمة بالذات، من غير انفكاك أو انفصال فهو عالم بعلم قديم، وقادر بقدرة قديمة وحي بحياة قديمة (٣).

وبناءً على هذا : فالقرآن - وهو كلام الله تعالى أزلي قديم، لا مبتدأ لوجوده (٤)، لهذا كله فقد انتهى الدكتور عبدالرحمن بدوي في تقويمه لمذهب الجويني الكلامي إلى "أن مذهبه يعتمد على الاختيار فليست له آراء أصيلة شخصية أدلى بها بل اختار من شيوخ الأشاعرة ولا سيما الثلاثة الذين أبرزنا لهم أبو الحسن الأشعري، وأبو بكر البلاقلائي وأبو اسحق الاسفراييني (٥).

وهذا الحكم الذي ساقه أستاذنا الدكتور عبدالرحمن بدوي فيه تعميم ومضادة ويفتقر إلى الدقة والتثبت، ذلك أن الإمام الجويني - في اجتهادي المتواضع محدّد - قد أخذ نفسه، وكان على وعي وبصيرة من الأحكام العامة التي جعلناها، قواعد تتحكم في بنية الفكر الديني ومسيرته النامية باطراد. وتتبدى إضافات الإمام الجويني النوعية

(١) الجويني : الإرشاد، ص ١٢٧، وما بعدها. لم الأدلة : ص ٧٦.

(٢) الجويني : الإرشاد، ص ٢٧١، لم الأدلة : ص ١٠٦.

(٣) الجويني : الإرشاد، ص ٨٠، لم الأدلة : ص ٨٧.

(٤) الجويني : الإرشاد، ص ١٢٠، لم الأدلة : ص ٨٩.

(٥) بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص ٧٤٨.

الأصلية في قضيتين رئيسيتين، غابتا عن الدكتور بدوي وهما :

أولاً : استقلال شخصيته الفكرية، فهو لم يقف عند حدود التقليد لمذهب الإمام الأشعري، رحمه الله، بل خطى بالمدرسة خطوات إيجابية أثرت المدرسة وتعاليمها وهيات الأسباب لنموها المطرد، وحددت لها مسارها المستقبلي الذي بلغ نضجه - من بعد - بظهور الإمامين الغزالي (ت/ ٥٠٥ هـ) والفخر الرازي (ت/ ٦٠٦ هـ)، أي "إن التقيد بظاهر القرآن قد ضعف عما كان عليه لدى الأشعري؛ مؤسس المذهب لقد أصبح علم الكلام أرحب صدرأً وأوسع تحرراً^(١) وهو ما أكدته لويس غاردييه وجورج قنواتي والأستاذ أحمد محمود صبحي الذي أشار : "بقي الجويني متكلماً أشعرياً في الصميم، وإنما أصبح المذهب الأشعري الذي أراد له مؤسسه أن يكون أميل إلى جانب النقل من العقل يستند في الأغلب إلى أدلة العقل"^(٢)؛ بل الذي أراه أنه لولا الاستقطاب المذهبي بين الأشاعرة والمعتزلة، لانتهى الإمام الجويني إلى ما يقرب من القول بالحسن والقبح العقليين^(٣)؛ مع ميل واضح وصريح ومؤكد للأخذ بمنهج التأويل في الصفات الخبرية، تحدياً ورداً للمشبهة ومذاهبهم؛ الذين ذاق الإمام منهم الأمرين، مما أسماها السبكي وهو بصدد الرد على الإمام الذهبي وأقواله في الجويني بـ "خرافات طلبة الحنابلة" و "خرافات تحكيها [أي الذهبي] لأقوام لا يعب الله بهم.

ثانياً : وثاني الأمرين أن الإمام الجويني جاهد من أجل احتواء التجربة الصوفية في الإسلام، وتسديد مسيرتها بربط التجربة لحكم الدين وآدابه والعقل وأحكامه، مما أعان على تنقية التجربة من الشوائب والغلو والنزعات الهدامة التي سرت إليها، فأعانت على إنقاذها من مخاطر النزعات الباطنية. ولعل صلته الحميمة بالإمام الأستاذ عبدالكريم بن هوزان القشيري (ت / ٤٦٥ هـ - ١٠٧٢ م) صاحب "الرسالة" التي أعادت التجربة الصوفية إلى الطريق السوي، كانت السبب وراء هذا الميل من متكلم صارم إلى الاعتراف بالحركة الصوفية، وهذا الجهد المشترك من الإمامين الجويني والقشيري يمثل في نظري عملاً تاريخياً حاسماً في تطور الفكر الديني في الإسلام، فقد كسب الإسلام السنّي

(١) لويس غاردييه وجورج قنواتي، المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٢) د. أحمد محمود صبحي، علم الكلام، ١٤٩/٢.

(٣) قارن الريسوني (د. أحمد) : نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م)، ص : ٤٨ - ٥١، ٢٦٤ - ٢٢٠.

التصوف ورجاله؛ وحفظت التجربة الصوفية من الارتكاس في جهالات الباطنية وخرافاتهما ومن النزعات العدمية التي تبشر بالفوضى الخلافية، وهو العمل التاريخي الذي بلغ غايته ومنتهاه الإمام الغزالي، التلميذ الروحي للإمام الجويني، الذي أكمل مسيرة الالتقاء بين الأشعري والتصوف.

وختاماً أقول :

رحم الله تعالى الإمام الجويني الأصولي الفقيه، والمتكلم الصارم، ومؤرخ الأديان الرائد فقد كان رحمه الله، ذلك كله!! فلنا فيه مثل العالم المؤمن المخلص الذي يقتدي به.



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
دوة

الذكرى السنوية
للمعلمين الجويني
١٤١٩-١٤٧٨ هـ

في الفترة من ١٩-٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦-٨ أبريل ١٩٩٩ م

تطور الفكر الكلامي عند إمام الحرمين الجويني

أ.د. محمد عبد الفضيل القوصي

الأستاذ بكلية أصول الدين

جامعة الأزهر - القاهرة

تطور الفكر الكلامي عند إمام الحرمين الجويني

د. محمد عبد الفضيل القوصي

الأستاذ بجامعة الأزهر

نقصد بالتطور في الإطار الكلامي بوجه عام : ذلك الضرب من الجهد الإرادي العقلي الذي يبيد المفكر في أناة وتدبر، مراجعاً قواعد تفكيره وأسس رؤيته، بحيث تنتهي به تلك المراجعة إلى مواقف مختلفة كثيراً أو قليلاً عن مواقف السابقة.

بيد أن هذا التطور محوط بمحددات شتى، تتبين بها ملامحه ومرامي.

فالعقائد - وأقصد بها العقائد الإسلامية بطبيعة الحال - والتي هي محور علم الكلام ومناطه - تتسم بالثبات والمطلقية، بحيث لا يمكن القول بخضوعها لآى ضرب من التطور البتة، إنها توقيف لا توفيق، ووحى منزل مطلق الصدق، لا نسخ فيه ولا تبديل، إنها حقائق أزلية، لا يعتورها التغير، ولا يلحقها التطور.

إذن فالتطور - إذا كان ثمة تطور - إنما يكون في الفكر العقدي لا في العقائد ذاتها، أعني في الفكر الكلامي الذي يتعلق بتلك العقائد ويدورها في فلکها.

فماذا نقصد بالفكر الكلامي الذي يتم فيه مثل هذا التطور؟

إن المقصود بذلك : هو المنظومات الفكرية التي تبلورت حول العقائد الثابتة، تلك المنظومات الفكرية التي تتصف - لا بالمطلقية والثبات اللذين تتسم بهما العقائد ذاتها - بل بالاتساق والتماسك الداخلي بين مكوناتها ولبناتها : تنظيراً لتلك العقائد تارة، ودفاعاً عنها تارة، وبرهنة عليها تارة أخرى.

تلك المنظومات الفكرية هي التي يمكن القول بخضوعها لضروب من النمو البطيء، والنضج المتدرج، الذي يؤدي إلى تحولات ملموسة، وتلك المنظومات - بهذا المفهوم المحدد - هي التي يمكن أن تتسع لاختلاف الرؤى، ويمكن أن تسمح بدرجات شتى من تعدد زوايا النظر، سواء في تكوينها، أو في ترتيب محتواها، أو في طرق البرهنة عليها، أو في أساليب الدفاع عنها.

في الذهن أمثلة شتى لهذا التطور في الفكر الكلامي، لكننا سنقتصر على اثنين من هذه الأمثلة في مجال الفكر الاعتزالي بخاصة، ثم ندلف بعدها إلى الفكر الأشعري.

ففي إطار أصل العدل الاعتزالي أضحت الداعية التي يحرص المعتزلة جميعاً - على كونها باعثة لأفعاله تعالى : هي نفع المكلفين، أو تعريضهم للنفع، على حد تعبير القاضي عبد الجبار ^(١)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى : ففي إطار أصل التوحيد الاعتزالي الذي يقوم على أن أخص وصفه تعالى هو القدم ^(٢) : يحرص المعتزلة على الاستمساك بإرادته تعالى واختياره حرصاً بالغاً، لأنهم أحرص الناس على القول بحدث العالم حدثاً زمانياً، والإرادة والاختيار هي مرتكز حدث العالم، وحدث العالم - بدوره - لا يتم إلا بالإرادة والاختيار ^(٣).

فكيف تتم الموازنة بين الأمرين : نفع المكلفين من جهة، وسعة إرادته تعالى وطلاقة اختياره من جهة ثانية؟.

ههنا نجد في مآثور الكلام الاعتزالي منظومات فكرية ثلاث، نميز فيها بين طرفين وواسطة، أما الطرفان فهما أصحاب الأصلح، وأصحاب اللطف، أما الواسطة فنعثر عليها لدى التطور الأخير في الفكر الاعتزالي، واعني بها الجبائية.

أما أصحاب الأصلح - الذين يمثلهم أبو القاسم الكعبي البلخي أصدق تمثيل - فقد حملتهم أفكارهم المجنحة على الحرص على نفع المكلفين حرصاً شديداً، مهما تأدى بهم ذلك إلى تضيق رحابة الاختيار وطلاقة الإرادة في جناب الأولوية، فانطلقوا في إيجاب الواجبات عليه تعالى، لا يلوون في ذلك على شيء، لقد أوجبوا عليه تعالى كما ينقل الباقلاني ^(٤)، إلى الحد الذي لم يبق معه مجال للتفضل والانعام من جهته تعالى، ولم يبق معه حاجة إلى طلب العباد لشيء منهما.

في مقابل ذلك - انبعث أصحاب اللطف، ويمثلهم بشر بن المعتمر أصدق تمثيل أيضاً فجنحوا إلى الكفة الأخرى، أعني بسط الاختيار والإرادة في الجناب الإلهي دون أن

(١) القاضي عبد الجبار : المغني : التكليف، ص ١٦٢، (ط أولى - القاهرة - ١٩٦٢م) وشرح الأصول الخمسة : ص ٥١٧، (القاهرة - ط أولى ١٩٦٥م).

(٢) انظر التّشامل : ص ٢٥١ إلى ص ٢٥٨، (منشأة المعارف بالأسكندرية ١٩٦٩م) حيث يفند الجويني هذه القضية.

(٣) قارن : شرح المواقف : ص ١٨١، المجلد الثالث - الطبعة الأولى - القاهرة ١٣٢٥هـ، وأيضاً كتابنا : هوامش على العقيدة النظامية : ص ٧٣، وما يليها، (ط أولى ١٩٨٤م - القاهرة).

(٤) الباقلاني : التمهيد، ص ٢٩٢، (ط أولى بيروت - ٩٨٧م) وأيضاً الشهرستاني : نهاية الإقدام، ص ٤٠٥ وما بعدها (ط جيوم - بلا تاريخ).

يحفلوا كثيراً بنفع المكلفين، فعند بشر: أن لله تعالى لطفاً لو فعله بالكفار لآمنوا، ولكنه - تعالى - لم يفعله، لأنه ليس بواجب عليه أن يلطف بعباده إلى الحد الأبلغ من اللطف، وكأن بشر بن المعتمر قد اضحى على مقربة مما قاله الأشاعرة من أن اللطف تفضل من الله تعالى، وليس بواجب (١).

ثم جاءت الجبائية فحاولت أن تكفكف من غلواء أولئك ومن رد فعل هؤلاء، فقررت - على لسان عبد الجبار - أن لله تعالى الطافاً تجب عليه، لا لكونها إيفاءً محضاً بالنفع المحض للمخلوقين - كما قال الأولون، بل تجب عليه بمقتضى تكليفه تعالى للعباد بالتكاليف، ولو لم يكلف لما وجب عليه أن يلطف، وذلك كالأقدار والتمكن وإزاحة العلل، ووجوب الثواب والعقاب، أما التكليف نفسه، وما قبل التكليف - أعني ابتداء الخلق - فهو محض تفضل، وليس بواجب.

وهناك مثلاً آخر، يتعلق بأصل العدل الاعتزالي أيضاً.

ففي سبيل تحديد مفهوم "العدل" بذل المعتزلة - في مختلف اعصارهم - جهداً متانياً في سبيل تحديد مقابله، أعني (الظلم)، واستأثر هذا التحديد: باهتمام طاع، وغني عن البيان أن تحديد العلاقة بين "التوحيد" و "العدل" - على النحو الذي ألمعنا إليه - ينعكس بدرجة كبيرة على تحديد مفهوم "الظلم".

مهما يكن من شيء فلقد احتاج تحديد مفهوم الظلم - من القاضي عبد الجبار مثلاً - إلى أبحاث طويلة مضيئة في الآلام، والمضار، والمنافع، والأعواض، وكلها أبحاث تختلط فيها المناحي الفسيولوجية والنفسية والعقلية على نحو فريد مثير للإعجاب، ومن الطبيعي - في هذا الصدد - أن يبحث المعتزلة في العلاقة بين الجانب الإلهي وبين الظلم، بل وبين ما أسماه المعتزلة - "أصول القبائح" بعامة، وإنك لتجد لدى المعتزلة ههنا طرفين متقابلين:

أما الطرف الأول: فتجده لدى النظام والأسوارى والجاحظ، فلكي ينفي هؤلاء عنه تعالى كونه فاعلاً للقبائح وينزهوه عنها: فقد نفوا "قدرته" تعالى عليها أصلاً وابتداءً،

(١) انظر في هذا الانشقاق على سبيل المثال: المغني: الأصلح، ص ٢٣ وما بعدها، والتكليف ص ٦٥، وص ٩١، ثم المحيط بالتكليف، ص ٦٧، وص ٢٤٢، واللمع للأشعري، ص ١١٥، تحقيق د. حموده غرابية - القاهرة ١٩٥٥م)، وابن حزم: الفصل: ص ١٣٧، وص ١٦٤، وص ٣ (بيروت - ١٩٧٥م ط أولى).

ومن ثم فقد ذهب النظام - ومن لفه لفه - إلى أن وصفه تعالى " بالقدرة " على الظلم والكذب وترك الأصلح محال، وأن كان يقدر من أمثال الأصلح والحسن على ما لا نهاية له.

وعلى هذا الموقف المغالي أنحي المعتزلة البصريون المتأخرون - ومعهم الأشاعرة بطبيعة الحال - باللائمة، فالباري تعالى - عند هؤلاء المتأخرين - قادر على فعل القبائح، لكنه لا يفعلها مع كونه تعالى قادراً عليها، وفي سبيل تأسيس هذه القضية الأخيرة بذل القاضي عبد الجبار جهداً كبيراً حتى يسلم له مبدأ " العدل " ويستقيم مساره.

ويبين هذا الطرف وذاك الطرف : تجد تراوفاً متدرجاً بين الآراء، يأخذ بطرف من هذا وطرف من ذلك (١).

ثانياً : التطور في المدرسة الأشعرية بعامة :

هل حدث في المدرسة الأشعرية مثل هذا التطور؟ وما مداه؟ وما مظاهره؟

ستحتاج الإجابة منا إلى ضرب المثل بأحد الأصول الأشعرية الرئيسية، وأعني به : استناد الممكنات إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءً وبلا واسطة (٢).

من هذا الأصل الرئيس : تتشعب - في الفكر الأشعري - قضايا شتى، منها بطلان تحسين العقل وتقبيحه، وبطلان إيجاب الواجبات، وبطلان تعليل أفعاله تعالى بالأغراض، وبطلان تأثير الممكنات بعضها في بعض، بالطبع، أو بالقوة، أو بالعلة (٣).

في ثنايا هذه القضايا وتضاعيفها لم يكن رجالات الأشاعرة نسخاً متكررة، ولم يكن اللاحق منهم يردد ما قاله السابق في رتبة وآلية، بل نستطيع أن نقرر في ما يشبه الثقة - أنه قد كان بينهم اختلاف وأئتلاف، وتعدد وتوحد.

(١) القاضي عبد الجبار : المغني : اللطف، ص ٢٢٧، والتعديل، ص ٥٧، ثم ما نقله الرازي من كتاب القدر لأبي الحسين البصري، ص ٢٥٢، ج ٣، من المطالب العالية (ط أولى - القاهرة ١٩٨٧م)، وشرح الأصول الخمسة : ص ٢٤٥، ثم انظر نقد الرازي في الأربعين، ص ٣٤٨، ج ١ (ط أولى ١٩٩٠م - القاهرة)، ثم انظر تلك الآراء المتراوحة لدى الأشعري (مقالات الإسلاميين : ص ٢٧٥، ج ١، وما بعدها، ص ٢٣١، ج ٢، وما يليها (تحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد - القاهرة - ١٩٦٩م - ط ثانية).

(٢) شرح المواقف : ص ٢٤٨، المجلد الأول.

(٣) انظر شرح الكبرى للسنوسي، ص ١٧٥، وما يليها، وأيضاً قول صاحب الخريدة (القاهرة... بلا تاريخ).

والفعل والتأثير ليس إلا	للوحد القهار جل وعلا
ومن يقل بالطبع أو بالعلة	فذاك كفر عند أهل الملة
ومن يقل بالقوة المودعة	فذاك يدعي فلا تلتفت

لكن الكتابات الكلامية الأشعرية صنفان : صنف يمكن أن نطلق عليه : المؤلفات الجامعة، كالمواقف والمقاصد، والعقائد النسقية والعصدية مثلاً، وههنا يصعب على المتأمل - في الأعم الأغلب - أن يعثر على شواهد كثيرة لهذا التطور الفكري، أو للتنوع والاختلاف، بل يجد نفسه - في الأعم الأغلب أيضاً - بإزاء نظام سكوني من (آراء أهل الحق)، وإزاء طائفة ماثورة من الاستدلالات الثابتة تستنفذ جهده في بيان الملازمات تارة، وفي المنع وأساليب المنع تارة، وفي النقض، والمعارضة بالقلب، أو بالمثل، أو بالغير تارة أخرى!!

أما الصنف الثاني فهو ما يمكن أن نطلق عليه : الكتابات الخاصة، وأعني بها المؤلفات المنسوبة إلى أصحابها، كالمصنف للأشعرية، أو التمهيد للباقلاني أو الإرشاد للشافعي، أو للجويني، وههنا يمكن أن نعثر على نمط آخر من التأليف، يسمح بقدر من الجديث الدينامي المرن، وبعبارة تتسم بقدر من الدفء المحسوب، مما يسمح للمتأمل بالتعامل على شواهد لهذا التطور الفكري الذي نعني به.

وحسبنا للدلالة على ما بين هذين الصنفين من فروق أن نؤمّن إلى ظاهرة كثرة الشروح والحواشي بالنسبة للصنف الأول، وقلتها وندرتها بالنسبة للصنف الثاني.

بحسبنا أن نشير إلى أن شرح السيد الشريف على المواقف مثلاً - قد ظفر بأربعة وعشرين حاشية، بخلاف التعليقات والرسائل، بينما لم يظفر كتاب الإرشاد للجويني - فيما نعلم - إلا بالقليل من الشروح، فالشأن في الحواشي والشروح أن تكثر حول الثابت الساكن، لا حول المتحرك المرن.

لكن ثمة صنف ثالث من الكتابات كان يمكن أن يمدنا بنوع فياض من الأدوات والمواضع اللازمة لاستكشاف التطور الفكري في المدرسة الأشعرية، وأعني به كتب المقالات والفرق، لكن هذه الكتابات قد أسرفت في بيان آراء الفرق المخالفة، وانتشقاتها وتفرعاتها، بينما حرصت على أن تجعل (الفارقة الناجية) وكأنها موئل اتفاق، وليس

مصدر افتراق، فأصبحنا لا نرى فيها إلا المتجانس المؤلف، لا المتنوع المختلف.

ثالثاً : ماذا عن التطور الكلامي عند إمام الحرمين؟

لقد احتفظ لنا التراث الأشعري المدون - لحسن الطالع - ببعض الملامح التي يمكن أن نستشف منها مجرى التطور الفكري عند الجويني، على نحو ربما يماثل لنا نجد والدبي

ان كثيراً من الأشاغة لم يجرؤ على التزام هذا التلازم، إذ أن مغناه أن عجز المقعد الذي لا يستطيع القيام إنما هو عن القعود الذي يلزمه، لكن إمام الحرمين لم يصنع ما صنعوا ولذلك تراه يقول: (وقد جبن بغض الأصحاب فتحكم بأن العجز يتقدم المعجوز عنه، بخلاف القدرة، وذلك باطل فإن العجز ينبغي أن يتعلق حسب تعلق القدرة، أي يقارن المعجوز عنه!!) (١).

في المرحلة الثانية يحكي الجويني في البرهان (٢) مذهب الإمام الأشعري قائلاً (ومذهب شيخنا رحمه الله أن القدرة تقارن حدوث المقدور ولا تسبقه) ثم يكر عليه بالنقد، تارة بقوله (ومذهب أبي الحسن مختلط عندي في هذه المسألة). وتارة بقوله (من أنصف من نفسه علم أن معنى القدرة: التمكن من الفعل، وهذا إنما يعقل قبل الفعل، وهو غير متخيل في حالة الحدوث) وتارة أخرى بقوله (إن الأمر طلب واقتضاء، فكيف يتصور أن يطلب كائن، ويقتضي حاصل؟ فقد لاح سقوط مذهبه في كل تقدير) (ولا يرتضي هذا المذهب لنفسه عاقل!!)

كان لابد لهذا التحول من الجويني في هاتين القضيتين المتساوئتين أن يفجر دوائر متلاحقة من الأفعال وردود الأفعال.

بالنسبة إلى القضية الأولى كان رد الفعل الذي أدلى به الشهرستاني من أكثر ردود الأفعال عنفاً وحدة فإمام الحرمين - في نظره - "قد غلا في إثبات التأثير للقدرة الخادئة" وإمام الحرمين قد استقي رأيه هذا من الفلاسفة، بل إن هذا الرأي ليس رأي الإسلاميين منهم، لأنه يتساق إلى القول بتأثير الطبائع وتأثير الأجسام في الأجسام، وإذا كان الذي حملة - أعني الجويني - على هذا الرأي هو الهرب من الجبر، فالجبر على رأيه - المبني على تسلسل الأسباب - الزم (٣).

ونكاد نلمس بوضوح في حدة نقد الشهرستاني اقتصاصاً مما فعله الجويني ببادرة الباقلاني الأنفة الذكر، إذ أن الشهرستاني - في نهاية المطاف - يعنتق رأي الباقلاني هذا مفضلاً إياه على ما عداه (٤)، بل إن ابن المرتضي اليماني (٥) ليتخذ من موقف

(١) الإرشاد: ص ٢٢٢، والشامل ص ٣٩٧. (٢) البرهان: الفقرة: ٧٨٦، والفقرة ١٨٧. (٣)

(٣) الشهرستاني: الملل ص ٨٩ طوما يليها. (٤) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص ٢٥١ وما يليها، وأيضاً: السنوسني في شرح الكبرى ص ٣٢٧.

(٥) ابن المرتضي اليماني: إيثار الحق ص ٢٧٥ (القاهرة - بلا تاريخ).

الشهرستاني هذا نقطة اقتراب أشعرية من رأي المعتزلة!! وعلى حين جعل الشهرستاني موقف الجويني هذا هو موقف الفلاسفة فإن الرازي في محصله (١) يجعل هذا الموقف انسياقاً إلى رأي الفلاسفة، وإلى رأي أبي الحسين البصري من المعتزلة أيضاً.

وبتأثير هذان أصبح كلام الجويني ينسب في الكتب الكلامية الجامعة إلى (الحكام وإمام الحرمين) معاً، كما فعل ذلك صاحب المواقف، وتبعه من تبعه. وجلال من الأشاعرة شككا في صدور هذا التحول من الجويني، أما أولهما فهو السعد التفتازاني الذي يقول: (٢) (والمشهور فينا بين القوم، والمذكور في كتبهم أن مذهب إمام الحرمين أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته، كما هو رأس الحكماء، وهذا خلاف ما صرح به الإمام فيما وقع إلينا من كتبه) .. ثم يتقل عنه كلامه في الإرشاد.

أما ثاني الرجلين فهو السنوسي في كبراه (٣) حيث يقول في حسم وجزم (الذي أقطع به من غير تردد : تنزه هؤلاء الأئمة مما نقل عنهم، وكيف بتلك المقالة الشنيعة التي نقلت عن الإمام ممن لا يرضي أن يقولها من هو أدنى منه علماً ودينياً بمراتب كثيرة) ثم ينتهي إلى القول (والله تعالى حسب من نقل مثل هذه الأقوال الفاسدة على وجه يتراخي معه في بيان فساده أو دفعها)!!!

ثمة امتداد ملفت للنظر لرأي الجويني هذا وأعني به ما حدث على أيدي الكوراني (٤) صاحب مسلك السداد (١١٠١) فلقد أخذ الكوراني بتحول النظامية كاملاً، وقبض عليه بجمع يديه، ثم وجع بينه وبين موقف الإمام أحمد والإمام الأشعري، ثم مزج بين كل هذا وبين نظرية التجليات والأعيان الثابتة عند محيي الدين بن عربي على نحو فريد مثير للانتباه. أما خارجه النطاق الأشعري فلقد امتدح ابن رشد في (الكشف عن مناهج الأدلة) (٥) تحول الجويني هذا، ثم رده ابن القيم (٦)، فامتدح كما امتدح، ثم أشار إلى إنكار عامة

(١) الرازي : المحصل : ص ٩٤ (القاهرة - بلا تاريخ).

(٢) التفتازاني : شرح المقاصد ص ٩٣، ج ٢ (بلا تاريخ).

(٣) السنوسي : شرح الكبرى ص ٣٤١ وما بعدها (ط أولى - القاهرة - ١٩٣٦م).

(٤) الكوراني : إمداد ذوي الاستعداد لسلوك مسلك السداد (مخطوط - بدار الكتب - القاهرة).

(٥) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة : ص ٢٢٥ (تحقيق الدكتور - محمود قاسم - القاهرة ١٩٥٥م).

(٦) ابن القيم : شفاء العليل : ص ٢٥٤، وما بعدها (ط القاهرة - دار التراث - بلا تاريخ).

هذا ما فهمه التاج السبكي ^(١) وفهم منه أن لا محل لاتهام الجويني بما اتهم به، إذ أن قصاري ما يؤخذ على الجويني - إن كان ثمة ما يؤخذ - هو أنه قال : أن ما لا يتناهي : من شأنه أن يكون غير مفصل، فالعلم به أيضاً غير مفصل، وهذا القيد - وإن كان موضع مناقشة - إلا أنه لا يكون كفراً، أو مؤدياً إلى مؤدي مقالتي الفلاسفة والجهم، كما فهم المازري خطأ.

وأياً ما كان الأمر... فعبرة البرهان - والحق يقال - محتملة لما فهم المازري بنفس المقدار الذي تحتل به فهم السبكي، أنها عبارة موهمة مثيرة للإشكالات، وها هو ابن تيمية يفهم من الاسترسال ما يؤدي إلى الكفر ^(٢).

أكبر اليقين أن إمام الحرمين نفسه قد أدرك ما تثيره عبارته من الإشكالات، ولكنه أدلى بها غير هيب ولا وجل، انظر إليه وهو يقول (فان استذكر الجهلة ذلك وشمخوا بأنافهم...) ثم وهو يقول (فإذا لاحت الحقائق فليقل الآخرق بعدها ما شاء)!!

والأ... فأين هذه العبارة الموهمة المشكلة من قوله في الإرشاد ^(٣) (بل البارى تعالى متصف بعلم واحد، متعلق بما لم يزل وما يزال، وهو يوجب له حكم الإحالة بالمعلومات على تفاصيلها)؟ أين هذه العبارة الموهمة المشكلة من قوله في الإرشاد ^(٤) أيضاً (علم البارى يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات على التفصيل)؟

القضية الرابعة : قضية الحدوث والإمكان :

ما علة الحاجة إلى العلة ؟

بعبارة أخرى... ما مصدر احتياج هذا العالم إلى الصانع المبدع جل وتعالى ؟ لقد كان المسلك السائد في دوائر المتكلمين جميعاً - معتزلة ^(٥) وأشاعرة وماتريدية ^(٦) اعتبار الحدوث مصيدراً لاحتياج العالم إلى الصانع، ولم يكن امام الحرمين بدعاً من المتكلمين، ومن ثم فقد عمد في الشامل والإرشاد واللمع إلى تدعيم

(١) المصدر نفسه : ص ١٩٦، ج ٥ وما بعدها.

(٢) ابن تيمية : مجموع الفتاوى - المجلد الثاني عشر : ص ٤٠٠ (ط السعودية ١٣٩٨هـ).

(٣) (٤) الإرشاد : ص ٩٢ - ٩٨.

(٥) قارن : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة : ص ٩٥ وما بعدها.

(٦) انظر : المسيرة للكمال بن الهمام، ص ٨-١٠، والتوحيد لأبي منصور الماتريدي، ص ١٦-١٧.

مسلك الحدوث، وذلك بتشديد المطالب السبعة الذائعة الصيت، التي يبتني عليها، إلا وهي : إثبات الأعراض زائدة على الجواهر، ثم استحالة قيام الأعراض بنفسها ثم استحالة انتقالها، ثم استحالة كمونها، ثم استحالة خلو الجواهر عنها، ثم استحالة عدم القديم، ثم استحالة حوادث لا أول لها ^(١).

لكن امام الحرمين حين سلك مسلك الحدوث كان حريصاً على أن يتأدى بهذا الحدوث بعد ثبوت مطالبه السبعة - إلى نتيجة ضرورية - وهي أن هذا العالم الحادث - أي الموجود بعد العدم الزماني - " جائز "، أي قابل لأن يوجد أو يعدم، و " جائز " أي قابل لأن يكون على هذه الصفات المعينة أو على بدائلها، و " جائز "، أي قابل لأن يوجد في هذا الوقت، أو في الوقت المتقدم عليه أو المتأخر عنه، وإلى هذا يشير في الإرشاد قائلاً ^(٢) (وإذا ثبت حدوث العالم وتبين أنه مفتتح الوجود فالحادث جائز وجوده أو انتقائه، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات أو استثنائه عنه بأوقات) في المرحلة المتأخرة - أعني في النظامية - لا يعبا إمام الحرمين بالانطلاق من الحدوث، ولا يتكبد مشاق مطالبه السبعة، بل يعمد ابتداء إلى إثبات الجواز في خطوات متدرجة، تبدأ بإثبات جواز الذوات وجوداً وعدماً، ثم إثبات جواز الصفات، سواء الأكوان أو الأعراض، ثم إثبات جواز الأوقات تقدماً وتأخراً، وفي نهاية المطاف يمزج ذلك بالحدوث، فإنه - كما يقول في النظامية - " إذا لزم العالم حكم الجواز استحالة القضاء بقدمه ^(٣) ".

في النظامية إذن : أضحي " الجواز " : السمة الجوهرية للعالم عند الجويني، ولم يعد " للحمية " أي أثر في هذا العالم، وأكبر اليقين عندي أن هذه إحدى نقاط الافتراق بين إمام الحرمين وتلميذه الأشهر : الإمام الغزالي، لقد أدت نظرية الجواز بالجويني إلى الاعتقاد بأن نظام العالم ليس حتمياً، وأنه كان يمكن له تعالى إيجاد عالم آخر بنظام آخر، لا يقل إحكاماً واتساقاً، فإذا بالغزالي - في المقصد الأسني ^(٤) يشيخ عن هذا الجواز، ويرتد إلى

(١) الشامل : ص ٢٠٤، ص ١٩٤، والإرشاد، ص ١٧-٢٠ ولقد جمع بعض المتأخرين من الأشاعرة هذه المطالب السبعة في قولهم :

زيد م قام انتقل ما كمنا ما انكف لا عدم قديم لا حنا
(حاشية الصاوي على الخريدة، ص ٢٨ - ٢٩).

(٢) الإرشاد : ص ٥٨، وقارن بالشامل : ص ٢٦٢ وما بعدها.

(٣) النظامية : ص ١٦.

(٤) الغزالي : المقصد الأسني : ص ٥٤، وأيضاً ص ٧٢ (بيروت دار الكتب العلمية - بلا تاريخ).

شيء من الحتمية، فيعمد إلى انتقاد شيخه دون تصريح باسمه - قائلًا : (ينبغي أن تعرف أنه تعالى لم يخلق شيئاً في موضعه إلا لأنه متعين له، ولوليتامن عنه أو تياسر، أو تسفل أو تعالى : لكان ذلك قبيحاً وناقصاً).

بل لعلنا لا نهتم بالمبالغة إن قلنا : إن عبارة الغزالي الشهيرة التي أدلى بها في الإحياء ^(١) (ليس في الامكان أبدع مما كان) إن هي إلا صيحة جهيرة يعترض بها على فكرة (الجواز) التي رفعت راياتها في النظامية!!

ومن عجب أن ابن رشد ^(٢) - خصم الغزالي اللدود - قد استعمل نفس سلاح الغزالي هذا ضد إمام الحرمين، وبقریب من الفاظه !!

ولئن كان الجواز هو سمة العالم في نظامية الجويني فإن الإمكان هو سمة العالم عند معاصره ابن سينا، فإذا أخذنا في الاعتبار أن الجائز هو ما يصح في العقل وجوده تارة، وعدمه تارة أخرى، وأن الممكن هو ما استوى طرفا وجوده وعدمه، وأخذنا في الاعتبار أيضاً أن الجويني يزواج بين المصطلحين أحياناً : أدركنا أن ثمة قدراً من التشابه بينهما ^(٣).

لكن على حين كان الجواز عند الجويني أكثر التحاماً بالواقع المشهود فقد كان الامكان عند ابن سينا أقرب إلى المنطق العقلي المجرد، ولذلك فلم يكن "جواز" الجويني بحاجة إلى التأسيس الأنطولوجي لإمكان ابن سينا، وأعني به انقسام هوية الممكن إلى الماهية والوجود، وعلى حين كان "الحدوث" الذي اقترن بجواز الجويني : حدوثاً زمانياً، هو - كقرينه - أكثر التحاماً بالواقع المشهود : فقد كان الحدوث الذي اقترن بإمكان ابن سينا : حدوثاً ذاتياً، هو - كقرينه - أقرب إلى المنطق العقلي المجرد ^(٤).

(١) الغزالي : الأحياء : كتاب الشكر وكتاب التوكل من ربيع المنجيات، ص ٩٣، ج ٤ وما بعدها (القاهرة - بلا تاريخ).

(٢) ابن رشد : الكشف، ص ١٤٤-١٤٥.

(٣) لكن ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار : أن الإمكان قسمان : إمكان عام بمعنى عدم الاستحالة الصادق بالوجوب أو بالجواز، أو بتعبير الجرجاني في تعريفاته، ص ٣٠، (سلب الضرورة عن احد الطرفين) وإمكان خاص : بمعنى عدم ضرورة الوجوب والامتناع معاً، أو بتعبير الجرجاني في تعريفاته أيضاً (سلب الضرورة عن الطرفين) ومن الواضح أن الجواز مساو للإمكان الخاص، دون العام.

(٤) قارن في هذا الصدد ما ذكره ابن سينا (الهيئات الشفاء - المقالة السادسة - الفصل الثاني - ص ٢٦٦) (اسم المحدث يطلق على كل ما له ايس بعد ليس، وان لم تكن بعدية بالزمان).

خامساً : إشكالات التطور الفكري :

بقدر ما يثير التطور الفكري من الإمكانيات المفتوحة، بقدر ما يثير من الإشكالات المقلقة، ولقد أصبح لزاماً علينا - بعد استعراض هذا الباقية المنتقاة من التحولات الفكرية لدى الجويني أن نحاول نظم شتاتها في سياق واحد... وهنا تبرز مشكلة كأداء...

فلقد كان يمكن لنا افتراض أن مساق التحول في فكر الجويني بصدد هذه القضايا الأربع - كما اتضح لنا من تضاعف التحليل الأنف الذكر - إنما هو صوب الاتجاه العقلي، سواء الفلسفي منه أو الاعتزالي، وكان من السهل علينا حينئذ أن نقول - بناءً على هذا الافتراض - أن الجويني قد اتخذ في تطوره مساراً ضيق به الهوة بين المذهب الأشعري، وبين روافد الاتجاه العقلي، وكان يمكن لهذا الافتراض أن يكون مقبولاً مع بعض التحفظات اليسيرة المأخذ.

لكن هذا الحل السهل ليس هو الحل الأمثل، إذ أن ثمة تطوراً مقارناً في فكر الجويني قد اتخذ مساراً معاكساً يعكس على هذا الافتراض السهل ويصطدم به، بل إن هذا التطور المعاكس لهو أكثر تحولات الجويني شهرة وذيوعاً وانتشاراً، وأعني به تجوله في النظامية إلى مذهب السلف في الآيات المتشابهات.

إن في المذهب الأشعري - كما هو معلوم للكافة - اتجاهان بصدد الآيات المتشابهات، إما تأويلها بما يخرجها عن ظاهرها المتبادر الذي يتوهم منه الجسمية والتشبيه، وإما إمرارها كما جاءت، وتفويض معانيها إلى الله تعالى ابتداءً، يقول قائلهم :

وكل نص أوهم التشبيهها أوله أو فوض ورم تنزيها

ولقد درج مذهب الأشاعرة - في جملة - على ارتضاء كلا الاتجاهين، دون انتقاد لأحدهما، واعتبار كلا الاتجاهين يجاور الآخر ولا ينافره، ويسانده ولا يعانده.

أما الجويني فقد اتخذ - في الشامل والإرشاد واللمع - موقف التأويل، واعتنقه في حرارة، بيد أنه لم يكتف بذلك، بل رفض "وقفة" التفويض، واستنكر انكشاف المفوضة عن التأويل، فتراه ينتقد في الشامل ^(١) (بعض من يعزي إلى علم التوحيد، ويتعلي بزعمه عن رذيلة التقليد ممن يصير إلى أن القديم مستو على عرشه، ويأبي من تأويل الاستواء

(١) الشامل : ص ٥١٢.

وحمله على بعض محامله المشهورة) ويقول في الإرشاد^(١) أنه إذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بد بعده من حمل الآية على محمل مستقيم في العقول... والاعراض عن التأويل حذراً من مواجهة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإبهام واستزلال المعوام، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين، وتعويض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون " في النظامية^(٢) يتحول عن هذا الموقف إلى مقابله تماماً، فهو يقول (ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردنا وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً، وندين الله به عقداً : اتباع سلف الأمة، فالأولي : اتباع وترك الابتداع).

فكيف ينسجم هذا التحول إلى الاتجاه السلفي الاتباعي التفويضي مع تلك التحولات ذات الاتجاه العقلي؟ كيف يستقيم اتجاهه في قضية المتشابهات مع اتجاهه في قضية خلق الأفعال أو مع فكرة الجوان، وكلها قد ذكرت بين دفتي كتاب واحد هو النظامية؟ ثم بينها - أعني قضية المتشابهات - وبين مشكلة الاسترسال؟

أقول... لا جواب قاطع عندي... وسيظل باب الاحتمالات مفتوحاً.

تبرز مشكلة أخرى حين نتساءل - ولابد أن نتساءل - عن بواعث هذه التطورات في فكر الجويني... فهل نقول : أن هذا التطور الفكري يرتد إلى بواعث عقلية محضة، بثها الجويني في النظامية - وكأنه يفضي بسريره، ويبيح بمكنون دخيلته، تلك البواعث التي عبر عنها بقوله (وقد تتبعت العلوم العقلية في كل فن : جهدي، فما وجدت طائفة من ذوي العقول حائدين بالكلية عن مسلك جلبي من مسالك العقول... ومن طأل نظره في العقليات تبين له أن مثار خلاف العقلاء آيل إلى التفاصيل، دون الأصول^(٣)؟؟

أو نقول : أن هذا التطور الفكري يرتد إلى ما قاله المازري^(٤) (أن إمام الحرمين في آخر أمره قد ذكر أنه خاض في فنون في علم الفلسفة، وذاكر أحد أئمتها، فإن ثبت هذا القول عليه - أي ما يلزم من الاسترسال - فإنما سهل عليه ركوب هذا المذهب : إدمانه النظر في مذهب أولئك؟؟

(١) الإرشاد : ص ٤٢.

(٢) النظامية : ص ٣٢.

(٣) المصدر السابق : ص ٦٢.

(٤) طبقات الشافعية : ص ٢٠١. ج هـ

أو نقول أن هذا التطور الفكري يرتد إلى الأزمة النفسية الخانقة التي عصفت بالجويني من جراء ما سمي بفتنة الكندري^(١)، والتي حلت به وبالقشيري معه، والتي بسببها نفي وأبعد؟؟

انقول : أن شيئاً غير ذلك قد كان ؟

أم نقول : أن كل ذلك قد كان ؟

أم نقول : أن شيئاً من ذلك لم يكن ؟

أقول... لا جواب قاطع عندي... وسيظل باب الاحتمالات مفتوحاً.

(١) نفس المصدر : ص ١٩٠، ج ٥، وج ٢٠٩، ج ٤، وص ٢٨٩، ج ٢



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
دوة

الذكرى السنوية
للمعلمين الجويني
١٤١٩هـ - ١٤٧٨هـ

في الفترة من ١٩-٢١ من ذي الحجة ١٤١٩هـ - ٦-٨ أبريل ١٩٩٩م

إمام الحرمين الجويني
ومنهجه في الصفات الخيرية

د. محمد عياش الكبيسي
جامعة قطر - كلية الشريعة

المقدمة

حمداً لله اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك في ما كانوا فيه يختلفون.

وصلاة وسلاماً على المبعوث رحمة للعالمين محمد وآله وأصحابه الكرام الطيبين. ومن سار على نهجه واتبع سنته إلى يوم الدين.

أما بعد : فلقد استطاع الإسلام بعقيدته السمحة الواضحة أن يذيب الجواجز العرقية والطبقية ليدع الناس يعيشون على أرض الله إخوة لا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى. وسار المسلمون صفاً واحداً القدم بالقدم والكتف بالكتف لإعلاء كلمة الله وتحقيق خلافة الله في الأرض.

ثم ما لبثت الأمة بعيداً حتى بدأت بوادر الانشقاق والاختلاف تظهر فيها من جديد ولم تكن هذه المرة بسبب الاختلاف القبلي وإنما بسبب التباين الفكري الذي عدّد في الأمة دوائر الولاء والانحياز وأخطره ما كان منصباً في مسائل العقيدة التي لا يمكن التهاون فيها أو التغاضي عنها. فظهرت مشكلة القدر والكلام والوعد والوعيد... الخ.

وبفضل الله ورحمته ونتيجة لجهود العلماء المجاهدين استطاعت الأمة أن تنسى كثيراً من تلك العقد المستعصية كقضية الوعيد وخلق القرآن. إلا أن بعض هذه المسائل لازال حياً ولا زال قادراً على إحداث الشرخ الخطير في جسد الأمة ومن بين أخطر هذه المسائل الموقف من صفات الله الخيرية بين الإثبات والتفويض والتأويل. ولقيت هذه المسألة رواجاً لسبب أو لآخر ولا تمل دور النشر من طرح الردود والتعقيبات والمجادلات على الشارح الإسلامي المنهمك بمشاكله الكثيرة والمتنوعة.

وبعيداً عن هذه الساحة الساخنة اهتمت بهذه المسألة اهتماماً شخصياً لأطمئن على سلامة عقيدتي واستقامة الدرب الذي يوصلني إلى النجاة يوم لا منجا من الله إلا به.

والحق أنني كلما تعمقت أكثر في مصادر هذه المسألة وتاريخها أشعر بأن هذه المسألة لم تكن من الخطورة بمكان بحيث أنه من الممكن أن تقسم الناس إلى دوائر وطوائف فقد وجدت اختلافاً للصحابة ومن جاء بعدهم في فهم كثير من نصوص الصفات الخيرية دون أن يحدث ذلك الاختلاف شيئاً مما يحدثه المختلفون اليوم. لقد وجدت أغلب

وهي بهذا الاعتبار تقسم إلى قسمين :

١ - الصفات العقلية ويعرفها البيهقي بقوله : " ما كان طريق إثباته أدلة العقول مع ورود السمع بها ^(١) . وهي مثل القدرة والإرادة والعلم وهذه الصفات تسمى عقلية مع أنها جاءت بالأدلة النقلية لأن العقل قبل أن يسمع النقل لا يتصور خالقاً عاجزاً أو جاهلاً ثم جاء النقل ليؤكد ما جزم به العقل أولاً .

٢ - الصفات الخبرية أو (السمعية) : ويعرفها البيهقي بقوله : " ما كان طريق اثباته الكتاب والسنة فقط كالوجه واليدين والعين ^(٢) لهذه لا سبيل للعقل إلى إدراكها ولذا وقع فيها النزاع الشديد بين المتكلمين - كما سيأتي -

هذا وقد خالف بعض العلماء هذا التقسيم ورأى أن لا فرق بين الخبرية والعقلية مما زاد النزاع خطورة فمن أنكر ظاهر الوجه والعينين وأولهما بمعنى من المعاني الراجحة عنده هو على هذا القول كمن أنكر علم الله أو قدرته يقول ابن تيمية - رحمه الله - : " القول في بعض الصفات كالقول في بعض فإن كان المخاطب ممن يقول بأن الله حي بحياة عليم بعلم قدير بقدره . ويجعل كل ذلك حقيقة وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكرهاته فيجعل ذلك مجازاً . فيقال له : لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبتته بل القول في أحدهما كالقول في الآخر " ^(٣) .

والحق - الذي يظهر لي - أن الصفات الخبرية تختلف عن غيرها بأمور كثيرة أهمها : أولاً : لو سألنا إنساناً لم يسمع بالإسلام أصلاً أتؤمن بأن هذا الكون له خالق قد خلقه ودبره فقال نعم ثم قلنا له : أهذا الخالق قادر أم عاجز؟ فإنه بالبيهة سيقول لك : أنه قادر - لاريب - فلو سألناه أهذا الخالق ينزل إلى السماء الدنيا أو لا؟ فيماذا سيجيب؟ إن هذه ليست كتلك لأن الأولى من مستلزمات الألوهية فلا خالق إلا وهو قادر أما الثانية فهي ليست من مستلزمات الألوهية فلا تستويان؟

ثانياً : لو تركنا اللزوم العقلي جانباً واتجهنا إلى النص نفسه فإننا سنجد أن بعض الصفات جاء النص لأجله كقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وإنه هو السميع

(١) الاعتقاد للبيهقي ص ٧٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١ .

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية، ج ٣، ص ١٧ .

البصير ﴿﴾ وأنه على كل شيء قدير ﴿﴾ وهذا كثير في القرآن وأن البعض الآخر لم يأت النص لأجله وإنما جاء النص لقضية ثانية وأقرأ معي - مثلاً - هذه الآيات : ﴿كذبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عبيدنا وقالوا مجنون وازجر. فدعا ربه أني مغلوب فانتصر﴾ ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر وفجرنا الأرض عيوناً فالتقى الماء على أمر قد قدر. وحملناه على ذات ألواح ودسر. تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر ﴿﴾^(١). فنرى هنا أن النص لم يسبق لإثبات الأعين لله - تعالى - بل هذه القضية بعيدة عن السياق كل البعد. وهذا كثير في الصفات الخبرية. والتفريق بين ما سبق له النص وما لم يسبق له النص معروف عند أهل العلم.

ثالثاً : شيوع الخلاف في تفسير نصوص الصفات الخبرية جاء نتيجة طبيعية للنقطتين المتقدمتين وهو دليل ثالث على التفريق بين الصفات الخبرية وغيرها. ولنأخذ من الخلاف الشائع هذين المثالين :

١ - اختلف العلماء في قوله - تعالى - : ﴿فاين ماتولوا فثم وجه الله﴾^(٢) فقال ابن تيمية - رحمه الله - : " قد قال مجاهد والشافعي : يعني قبلة الله. فقلت نعم هذا صحيح عن مجاهد والشافعي وغيرهما وهذا حق وليست هذه الآية من آيات الصفات ومن عدها في الصفات فقد غلط فإن سياق الكلام يدل على المراد "^(٣) لكن ابن القيم رد هذا التفسير بقوة فقال : " إن تفسير وجه الله بقبلة الله وإن قاله بعض السلف كمجاهد وتبعه الشافعي... أنه لا يعرف إطلاق وجه الله على القبلة لغة ولا شرعاً ولا عرفاً "^(٤).

٢ - واختلف العلماء أيضاً في قوله - تعالى - ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ فقال ابن كثير : " عبر بالوجه عن الذات وهكذا قوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ أي إلا إياه "^(٥) بينما نرى ابن خزيمة - رحمه الله - يقول : " باب ذكر اثبات وجه الله الذي وصفه بالجلال والاكرام في قوله : ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾ ونصدق بذلك بقلوبنا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين "^(٦).

(٢) البقرة : ١١٥.

(١) القمر : ٩-١٤.

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية : ج ٣، ص ١٩٣. (٤) مختصر الصواعق المرسلة : ص ٣٥٤.

(٥) تفسير ابن كثير : ج ٣، ص ٣٨٩.

(٦) التوحيد واثبات صفات الرب لابن خزيمة ص ٧-٨.

"صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل" (١) ومن الجمع بين التعريفين تتضح صورة التأويل أكثر فكأن المتكلم لم يقصد بكلامه الظاهر اللغوي وإنما قصد معنى آخر وهذا المعنى إن أمكن الوصول إليه بالدليل أو القرينة لهذا هو التأويل وهذا بالضبط ما حصل لتأولي الصفات الخيرية. وستأتينا إن شاء الله تأويلات إمام الحرمين - رحمه الله - المفصلة ويكفيها هنا قوله: "فإن قيل هلا أجريتم الآية على ظاهرها من غير تعرض للتأويل... قلنا إن رام السائل إجراء الاستواء على ماينبىء عنه في ظاهر اللسان وهو الاستقراء فهو التزام للتجسيم... وإن قطع باستحالة الاستقرار فقد زال الظاهر... وإذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بد بعده في حمل الآية على محمل مستقيم في العقول مستقر في موجب الشرع.

والإعراض عن التأويل حذار من مواجهة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإبهام واستزلال العوام وتطريق الشبهات إلى أصول الدين" (٢) وهكذا يتجلى التأويل والحاجة إليه عند القائلين به.

المذهب الرابع: التفصيل: وخلاصة هذا المذهب: أن نصوص الصفات الخيرية ليست واحدة فمنها ما هو متواتر ومنها ما هو آحادي ومنها ما تتوفر فيه القرائن الصارفة عن قصد الظاهر ومنها ما لم تتوفر فيه هذه القرائن فلا يجوز معاملة هذه النصوص معاملة واحدة، يقول الشيخ زاهد الكوثري - رحمه الله - : وهذه طريقة الخطابي بين تفويض السلف وتأويل الخلف فنجد لا يفوض في الكل ولا يؤول في الكل بل يفوض في المتواتر ويؤول فيما دونه. والتحقيق التأويل فيما تضافرت فيه القرائن والتفويض فيما سوى ذلك" (٣) وقد لخص الشيخ هنا الاتجاهين المعروفين عند أهل التفصيل.

ومن هنا نفهم التعارض الظاهري عند بعض علمائنا في هذه القضية فقد نجد العالم نفسه يفوض في مكان ويؤول في آخر كما فعل ابن كثير - رحمه الله - حيث فوض في قوله - تعالى - ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (٤) بينما أول في قوله - تعالى - : ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ (٥) فقال: "أي قصد إلى السماء والاستواء هنا مضمن معنى

(١) روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة ص ٩٢. (٢) الإرشاد للجويني ص ٤١ - ٤٢.

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي / الهامش ص ٣٥٣.

(٤) الأعراف: ٥٤. وانظر تفسير الآية لابن كثير ج ٢، ص ٢١١.

(٥) البقرة: ٢٩.

القصد والاقبال لأنه عدِّي بإلي " (١) وانظر نحو هذا للبيهقي - رحمة الله - حيث قال في العين : " والذي يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة من إثبات العين له صفة لا من حيث الحدقة أولى وبالله التوفيق " (٢) إن هذا التحرج من التأويل لم يمنعه من التأويل في موضع آخر فقال : " وقد تكون الكف في مثل ما ورد في الخبر المرفوع بمعنى النعمة " (٣) وفي قوله - تعالى - ﴿والسماوات مطويات بيمينه﴾ (٤) قال البيهقي : " يحتمل أن يكون إخباراً عن الملك والقدرة " (٥)

(١) تفسير ابن كثير ج ١، ص ٦٥.

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣١٢.

(٣) المصدر السابق : ص ٣٣٣.

(٤) الزمر : ٦٧.

(٥) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٣١.

صرف العناية إلى الاستجاثات على البر والتقوى... فكانوا يحاذرون في حق عامة المسلمين ما هم الآن به مبتلون وإليه مدفوعون فإن أمكن حمل الغوام على ذلك فهو الأسلم... وكيف الظن بالغوام إذا اشتبكوا في أحابيل الشبهات وإرتبكوا في ورطات الجهالات؟ فليجعل الإمام ما وصفناه الآن أكبر همه فهو محسمة الفتن ومذعة إلى استداد الغوام على مر الزمن فإن أنبثت في البرية غوائل البدع واحتوت على الشبهات أحناء الصدور... فالوجه والحالة هذه أن يبيث فيهم دعة الحق... حتى يسعوا في إزاحة الشبهات بالحجج والبيانات ويتناهاوا في بلوغ قصارى الغايات وإيضاح الدلالات وإرتياد أوقع العبارات... وحكم الزمان الذي نحن فيه ما ذكرناه الآن والله المستعان" (١).

وعبارة إمام الحرمين هذه واضحة وهي تعبر عن رأيه الحق فالأولى الانشغال بالعبادة والعمل عن التأويل والجدل ولكن إذا تعاظمت الفتن فلا بد مما ليس منه بد فيحنئذ لا يسع السكوت وهذا ما رده الغزالي في الجامع وما لخصه صاحب الجوهرة حيث قال :

وكل نص أوهم التشبيهات أو له أو فوض ورم تنزيها

فالمذهبان (التفويض والتأويل) عند الكثير من الأشاعرة ليسا ضدين ولا نقيضين وإنما يصح هذا ويصح هذا بحسب اختلاف البيئة والعصر - والله أعلم - وعلى هذا نفهم الكثير من التعرض الظاهري غند أقطاب الأشاعرة فالغزالي الذي أول الصفات الخبرية كالنزول وغيره في كتابه إجماع الغوام هو نفسه الذي يقول وفي نفس الكتاب : "الدليل على أن الحق مذهب السلف أن نقيضه بدعة والبدعة مذمومة وضلالة والخوض في جهة الغوام في التأويل والخوض بهم فيه من جهة العلماء بدعة مذمومة وكان نقيضه وهو الكف عن ذلك سنة محمودة" (٢) وإذا أراد القاري أن يفهم من هذا أن هؤلاء الأقطاب قد حرموا التأويل وتابوا منه لم يبق في المسلمين عامة مذهب يقال له التأويل.

(١) المصدر السابق : ص ١٩٠-١٩٣.

(٢) شرح جوهرة التوحيد : ص ٤٠٥.

(٣) إجماع الغوام للغزالي ص ٩٠.

المبحث الثاني : الأدلة الموجبة للتأويل عند إمام الحرمين :

التأويل كما مر في الفصل الأول صرف اللفظ عن مظهره وهذا الصرف لا يصح بلا دليل وبهذا صرح ابن قدامة - رحمه الله - فقال معرفاً التأويل : " صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل " ^(١) . واختيار إمام الحرمين التأويل في نصوص الصفات الخيرية لابد أن يستند إلى أدلة بحسب مؤرد النص . وقد نظرت في غالب تأويلاته - رحمه الله - فوجدتها تستند إلى أدلة هي أشبه بالمسلمات الاعتقادية عنده وهذه المسلمات هي :

أولاً : قوله باستحالة أن يكون الله - سبحانه وتعالى - جسماً . والجسم عند المتكلمين هو المؤلف من جزئين فأكثر... يقول إمام الحرمين : " الجسم هو المؤلف في حقيقة اللغة ولذلك يقال في شخص فضل شخصاً بالعبالة ^(٢) وكثرة تألف الأجزاء إنه أجسم منه وأنه جسيم ولا وجه لحمل المبالغة إلا على تألف الأجزاء " ^(٣) والتأليف دليل الحدوث عندهم يقول إمام الحرمين : " ثم نقول : إن سميتم الباري تعالي جسماً وأثبتتم له حقائق الأجسام فقد تعرضتم لأمرين إما نقض دلالة حدث الجواهر فإن مبناها على قبولها للتأليف والممارسة والمبانية وإما أن تطردوها وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع وكلاهما خروج عن الدين " وهذه النتيجة الخطيرة التي توصل إليها إمام الحرمين هي التي دفعته إلى تأويل كثير من النصوص التي ظاهرها التجسيم أو التأليف كالوجه والعين واليد وحتى الاستواء وسيأتينا في الفصل القادم الكثير من هذه التأويلات ، ولناخذ منها هذا المثال فقط يقول إمام الحرمين في الاستواء : " إن رام السائل إجراء الاستواء على ما ينبئ عنه في ظاهر اللسان وهو الاستقرار فهو التزام للتجسيم... وإن قطع باستحالة الاستقرار فقد زال الظاهر " ^(٤) .

ثانياً : قوله باستحالة تحيز الباري - سبحانه - في جهة أو مكان ما ، وهذا الأصل عنده قائم على الأصل الأول فالتحيز من خصائص الجواهر والأجسام ، يلخص إمام الحرمين مذهبه في هذا فيقول : " فإن قال قائل : قد ذكرت أنه لا يمتنع اشتراك القديم

(١) روضة الناظر لابن قدامة ص ٩٢ .

(٢) العبالة هي الضخامة

(٣) الإرشاد للجويني ص ٤٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٤١ .

(٤) المصدر السابق ص ٤٣ .

ومن هنا ندرك أن هذه الأدلة ليست هي محل النزاع وإنما النزاع في نقطة أخرى وضحها ابن تيمية - رحمه الله -، لكن الباحث يرى أن النزاع هنا ليس بذي شأن فإذا كانت اليد مثلاً التي وردت مضافةً إلى الله - تعالى - عند الفريقين ليست هي يداً كأيدي المخلوقين فلا بد من طلب معنى آخر لا يتعارض مع الأدلة القاطعة فمن قال بأن هذا المعنى لا يمكن الوصول إليه فينبغي التوقف فهذا هو المقوَّض ومن قال بأن المعنى يد تليق بالله فهذا هو المثبت إلا أن هذا لم يبين لنا ما هي اليد التي تليق بالله؟ فناتج كلامه لا يبعد عن الأول وأما الذي فسّر اليد بالقدرة فالقدرة من صفات الله قطعاً فهو لم يأت ببدعة منكرة إلا أن الجزم بأن اليد التي تليق بالله هي القدرة يحتاج إلى دليل واضح والتردد بين تحديد معنى لائق بالله تعالى كالقدرة لتفسير اليد به أو التوقف عن التحديد والاكتفاء بآثبات يد تليق به سبحانه تردد مشروع ومقبول... ولذلك نجد مثل هذا التردد حتى عند العالم الواحد فمرة يجذبه الورع إلى التوقف ومرة تجذبه زحمة الشبهات التي يثيرها أهل الزيغ من المشككين أو المشبهين إلى تحديد المعنى بلا دليل قاطع - والله أعلم -.

ولكن بقي أن نعرف هل تعارض الظاهر مع الأدلة العقلية القاطعة كاف لإسحابة التأويل أم لا بد من احتمال النص نفسه للتأويل هذا ما سنراه في المبحث الآتي :

المبحث الثالث : احتمال النص للتأويل عند إمام الحرمين :

وهذا المبحث هو المكمل للمبحث السابق إذ أن الأدلة المقتضية للتأويل لا تكفي ما لم يحتمل النص نفسه هذا التأويل ولو من وجه مرجوح وهذا الاحتمال إما أن يأتي من طريق السند إذا كان الحديث أحادياً لاحتمال الرواية بالمعنى وعدم عصمة الراوي من الخطأ وإما أن يأتي من طريق اللغة ونحاول هنا أن نلخص منهج إمام الحرمين في القسمين الآتيين :

القسم الأول : الاحتمال الآتي من طريق السند :

يشدد إمام الحرمين النكير على من يرى أن خبر الواحد يفيد العلم فيقول : " ذهب الحشوية من الحنابلة وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم، وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب فنقول لهؤلاء أتجوزون أن يزل العدل الذي وصفتموه ويخطيء؟ فإن قالوا : لا، كان ذلك بهتاً وهتكاً... والقول القريب فيه أنه قد زل من الرواة والأثبات جمع لا يعدون كثرةً ولو لم يكن الغلط متصوِّراً لما رجع راوٍ عن روايته والأمر

بخلاف ما تخيلوه، فإذا تبين إمكان الخطأ في القطع بالصدق مع ذلك محال، ثم هذا في العدل في علم الله تعالى. ونحن لا نقطع بعدالة واحد بل يجوز أن يضمحل خلال ما يظهر".^(١) وقوة الحجة ظاهرة في كلام إمام الحرمين هذا، وهذا لا يعني أن الإمام الحرمين لا يحتج بأحاديث الآحاد في التكاليف الشرعية. والأحكام العملية فإنه ينص في أكثر من موضع على صحة العمل بأحاديث الآحاد وليس هذا موضوعنا والمهم هنا أن نرى أثر قوله الآن في تأويل الصفات الخيرية. يقول - رحمه الله - : "وأما الأحاديث التي يتمسكون بها فأجاد لا تفضي إلى العلم ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً لكننا نوميء إلى تأويل ما دون منها في الصباح فمنها حديث النزول... ولا وجه لحمل النزول على التحول وتفريغ مكان وشغل غيره فإن ذلك من صفات الأجسام ونعوت الاجرام... والوجه حمل النزول على نزول ملائكته المقربين وذلك سائغ غير بعيد".^(٢)

القسم الثاني: الاحتمال الآتي من طريق اللغة :

وهذا مبحث طويل إلا أننا نستطيع أن نلخص هنا أهم الأسباب التي ذكرها إمام الحرمين في احتمال النص للتأويل :

أولاً : تردد اللفظ بين الحقيقية والمجاز، فالذي يصح عنده في كثير من الظواهر أن اللفظ إذا أجرى على حقيقته كان ظاهراً وأن عدل به إلى المعنى المجازي كان تأويلاً^(٣). وهذا العدول لا يكون تحكماً وإنما منضبطاً بالدليل، يقول - رحمه الله - : "وتأويل الظواهر على الجملة مسوغ إذا استجمعت الشرائط... ولم ينكر أصل التأويل ذو مذهب وإنما الخلاف في التفاصيل... ثم إذا ثبت جواز التأويل فلا يسوغ التحكم به اقتصاراً عليه من غير عَضْد له بشيء إذ لو ساغ ذلك لبطل التمسك بالظواهر"^(٤). وغالب ما يعتضد به التأويل في هذه المسائل الأدلة العقلية التي مرت معنا في المبحث المتقدم.

ثانياً : احتمال الإضافة في اللغة للوصف وغيره فمن الأول مثلاً أعجبنى علم عليّ. فإضافة العلم لعلي أفادت وصفه بالعلم ومن الاحتمالات الأخرى مثلاً هذا كتاب خالد وذاك أخو زيد فالأولى لم تفد الوصف وإنما الملك والثانية لم تفد الوصف أيضاً لكنها

(١) البرهان للجويني ج١، ص ٦٠٦.

(٢) الإرشاد للجويني ص ٦١.

(٣) البرهان للجويني ج١، ص ٤١٦.

(٤) المصدر السابق ج١، ص ٥١٥.

فقال : " فيجوز أن يقال : معنى قوله ﴿أأمنتم من في السماء﴾ حكمه وأمره وسلطانته... ويجوز أن يريد الله بقوله : ﴿من في السماء﴾ ملكاً مسلطاً على عذاب مستوجب العذاب وقد حملة بعض المتأولين على جبريل فإنه الذي جعله الله جعل قرى قوم لوط عالياً سافلها واقتلعتها من حيث أراد الله " (١).

تعقيب :

لقد اتضح - دون زيب - أن إمام الحرمين قد اختار تأويل هذه النصوص لحكم مسبق عنده أن الله لا يجوز عليه التحيز في مكان ما وقد استطاع أن يأتي بالأدلة العقلية والنقلية واللغوية على هذه التأويلات إلا أن الجزم بها لم يستقر حتى عند إمام الحرمين نفسه فهو يجزم بوجوب صرف النص عن الظاهر لكنه يجوز معنى أو أكثر من المعاني المحتملة والذي يطمئن إليه القلب عدم تأويل هذه النصوص بهذه المعاني التي لا نص عليها من الشرع مع احتمالها لغة لأنها من الغيب المطلق الذي لا سبيل إلى الجزم به لا نص ويكفي القول أننا نثبت لله علواً مطلقاً دون تفصيل لأنه تعالى هو العلي العظيم مع نفي مشابهة الله لخلقه أو حاجته إليهم، بعد ذلك لا بأس بالقول إن هذا العلو المطلق لله يوحى بلسطانه - تعالى - وقهره لخلقه وملكه لهم فهذه الصفات حق لله لا نزاع فيها وفرق أن نقول أن معنى العلو والاستواء القهر والملك أو أن نقول أن العلو والاستواء مشعران بالقهر والملك والجزم بمعاني تلك الألفاظ كما هي في عالم الغيب لا أجد طريقاً إليه - والله أعلم - .

وربما ليس من حكمة الشرع أصلاً التوصل إلى هذا الجزم فالإيحاء هنا يكفي لتحقيق غاية مباركة على أرض الخلافة كما في قوله - تعالى - ﴿طلعتها كأنه رؤوس الشياطين﴾ (٢) فالنص يشعر بالاشمئزاز وهذا يكفي لتحذير الإنسان وتصويب سلوكه على الأرض والبحث عن حقيقة الطلع والرؤوس بحث بلا نتيجة ولا ثمرة. وهذا النهج أراه صائباً ونافعاً في غالب النصوص الغيبية التي اختلف فيها النظار - والله أعلم - .

المبحث الثاني : النصوص التي يوهم ظاهرها تركيب الذات الإلهية من الأعضاء والأبعض :

جاءت في القرآن الكريم والسنة المطهرة نصوص كثيرة يوهم ظاهرها تركيب الذات

(١) الشامل للجويني ص ٥٥٦.

(٢) الصافات : ٦٥.

الإلهية من أعضاء وأبغاض وهذا يضاد ثوابت إمام الحرمين - رحمه الله - في الإلهيات فكان لابد من تأويلها بمعان تنسق مع تلك الثوابت ولناخذ أبرز هذه النصوص :

١ - قال الله - تعالى - : ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾^(١) والوجه عندنا معروف ولكن إضافته إلى الرب - تبارك وتعالى - ولد إشكالاً عريضاً أدى إلى اختلاف العلماء والمتكلمين ومع عدم وجود النص المبين سيبقى الإشكال قائماً والاختلاف واسعاً والذي يهمنا هنا أن إمام الحرمين جعل من المستحيلات على الباري التركيب فالتركيب عنده أمانة الحدوث والله قديم ليس بحادث فلا يمكن على هذا أن يكون الوجه عضواً أو بعضاً من الذات الإلهية ولذا صرفه عن ظاهره المتبادر فقال : "وأما قوله - تعالى - ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ فلا وجه لحمل الوجه على صفة إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة الله - تعالى - بل هو الباقي بصفاته الواجبة فالأظهر حمل الوجه على الوجود وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله - تعالى - يقال : فعلت ذلك لوجه الله - تعالى - معناه لجهة امتثال أمر الله فالمعنى بالآية : أن كل ما لم يرد به وجه الله محبط " (٢).

٢ - قال الله - تعالى - عن سيفنة نوح - عليه السلام - : ﴿تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر﴾^(٣) وإضافة الأعين إلى الباري يوهم أنها كإضافتها إلى المخلوقين وإن كان السياق لم يأت لهذا وكان على إمام الحرمين أن يدفع هذا الإيهام فقال : "وكذلك قوله - تعالى - في الانباء عن سفينة نوح - عليه السلام - ﴿تجري بأعيننا﴾ ولم يثبت أحد من المنتمين إلى التحقيق أعياناً لله - تعالى - والمعنى بالآية أنها تجري بأعيننا وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية، يقال : فلان بمرأى من الملك ومسمع إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه ورعايته وقيل المراد بالأعين في هذه الآية الأعين التي انفجرت من الأرض وأضيفت إلى الله - تعالى - ملكاً وهذا غير بعيد " (٤).

٣ - قال الله - تعالى - : ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾^(٥) وإضافة اليدين إلى الباري توهم كذلك أنها كإضافتهما إلينا ولذا أول إمام الحرمين هذه الآية بالقدرة ثم رد

(٢) الإرشاد ص ١٥٧.

(١) الرحمن : ٢٧.

(٣) القمر : ١٤.

(٤) الإرشاد ص ١٥٧.

(٥) ص : ٧٥.

المعترضين على تأويله هذا فقال : " قالوا ولا وجه لحمل اليدين على القدرة إذ جملة المبدعات مخترعة لله - تعالى - بالقدرة ففي الحمل على ذلك ابطال فائدة التخصيص، وهذا غير سديد فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة أو بكون القادر قادراً فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم - عليه السلام - بغير القدرة ومما يوضح ما قلناه أن آدم - صلوات الله عليه - ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق باليدين وذلك متفق عليه مقضي به في موجب العقل وإنما لزم السجود اتباعاً لأمر الله .

" تعقيب " بودي هنا أن أشير إلى أن فكرة تخصيص آدم بخلقه بيدي الله لا تستقيم فالنصوص الجلية تعارضها من مثل قوله - تعالى - ﴿أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون﴾^(٢) وقوله - تعالى - ﴿والسماء بنيناها بأيدٍ وإنا لموسعون﴾^(٣) فإذا كان تأويل قوله - تعالى - ﴿لما خلقت بيدي﴾ بالقدرة يبطل التخصيص فهذا الإبطال لا يضر - والله أعلم - .

٤ - قال رسول الله ﷺ : " فأما النار فلا تمتليء حتى يضع رجله فتقول : قط قط فهناك تمتليء ويزوى بعضها إلى بعض " وفي رواية للبخاري أيضاً : " فيضع الرب - تبارك وتعالى - قدمه عليها " ^(٤) وفي رواية ابن خزيمة : " حتى يضع الجبار فيها قدمه " ^(٥) وإضافة القدم إلى الرب تبارك وتعالى لا تختلف عن إضافة اليدين أو العينين ولذا أولها إمام الحرمين بقوله : " وللتأويل أوسع مجال فيه فيمكن أن يحمل الجبار على متجبر من العباد وهو في معلوم الله من أعتى العتاة وقد ألهمت النار ترقبه فهي لا تزال تستزيد حتى يستقر قدم ذلك الجبار فيها... ويمكن حمل القدم على بعض الأمم المتوجة للنار في علم الله - تعالى - وتكون الإضافة في القدم بمعنى الملك " ^(٦) وكأن إمام الحرمين يعني بالقدم هنا ما يقدم.

(١) الإرشاد ص ١٥٦.

(٢) يس : ٧١.

(٣) الذاريات : ٤٧.

(٤) فتح الباري ج ٨، ص ٥٩٤.

(٥) التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة ص ٦١.

(٦) الإرشاد ص ١٦٣.

"تعقيب" والذي يظهر أن كلا التأويلين مستبعد فتأويل القدم بقدم الجبار وهو أحد الطغاة... الخ تعارضه الرواية الأخرى وفيها تصريح بقدم الرب - تبارك وتعالى - والتأويل الثاني تكلف ظاهر وأقرب من هذا التأويل تأويل الخطابي - رحمه الله - حيث قال : " وإنما أريد بوضع الرجل عليها نوع من الزجر لها والتسكين من غربها كما يقول القائل للشيء يريد محوه وإبطاله جعلته تحت رجلي ووضعته تحت قدمي " (١). قلت ويشهد لهذا قوله ﷺ : " ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي " (٢) - والله أعلم -.

المبحث الثالث : النصوص التي يوهم ظاهرها تغير الباري وانتقاله من حال الحال أو من مكان المكان :

لقد جاءت نصوص كثيرة في الكتاب والسنة ظاهرها تغير الباري من حال لحال أو من مكان لمكان والتغير عند المتكلمين أمانة الحدوث وبه استدلوا على حدوث العالم - كما هو - ولذا كان على إمام الحرمين أن يصرف كل هذه النصوص إلى معان بعيدة عن التغير الآيل إلى نسبة الحدوث للباري - تعالى عن ذلك - ولنأخذ أبرز هذه النصوص وموقف إمام الحرمين منها :

١ - قال الله - تعالى - : ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ (٣) وقال أيضاً : ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾ (٤) وقال أيضاً : ﴿فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم﴾ (٥) فنسبة المجيء والإتيان إلى الباري - تعالى - ظاهرها انتقاله - تعالى - من مكان إلى مكان وهذا الظاهر يوهم التغير والحاجة للانتقال بالاضافة إلى التحيز المكاني ولكل هذا صرف إمام الحرمين هذه النصوص إلى معان أخرى تتسق مع ثوابته في هذا الباب فقال : " وليس المعنى بالمجيء الانتقال والزوال تعالى الله عن ذلك بل المعنى بقوله : ﴿وجاء ربك﴾ أي جاء أمر ربك وقضاؤه الفصل وحكمه العدل ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذی الأمر في إرادة التعظيم إذ يقال : إذا جاء الأمير بطل من سواه وليس الغرض انتقاله بل المراد اتصال

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٥٢.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ج ٨، ص ١٨٢.

(٣) الفجر : ٢٢.

(٤) البقرة : ٢١٠.

(٥) النحل : ٢٦.

نوافذ أوامره وزواجره. وإذا كان للتأويل مجال رحب وللإمكان مجرى سهب فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضي تثبيت دلالات الحدث" ^(١) وعن الآية الثالثة نقل الاتفاق على تأويلها بإتيان أمر الله على أصول بيوتهم وقواعدها فتساقطت عليهم سقوطها ^(٢).

٢ - قال رسول الله ﷺ : " ينزل الله إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يمضي ثلث الليل الأول فيقول أنا الملك أنا الملك من ذا الذي يدعوني فأستجيب له؟ من ذا الذي يسألني فأعطيه؟ من ذا الذي يستغفرني فأغفر له؟ فلا يزال كذلك حتى يضيء الفجر " ^(٣) والظاهر من الحديث لا يبعد عن ظاهر المجيء والإتيان، ولذا تأوله إمام الحرمين فقال : " لا وجه لحمل النزول على التحول وتفرغ مكان وشغل غيره فإن ذلك من صفات الأجسام ونعوت الأجرام وتجويز ذلك يؤدي إلى طرفي نقيض أحدهما الحكم بحدوث الإله والثاني القدر في الدليل على حدوث الأجسام والوجه حمل النزول وإن كان مضافاً إلى الله - تعالى - على نزول ملائكته المقربين وذلك سائغ غير بعيد... ومما يتجه في تأويل الحديث أن يحمل النزول على إسباج الله نعمائه على عباده مع تماديهم ... وقد يطلق النزول في حق الواحد منا على إرادة التواضع فيقال : نزل الملك عن كبريائه إلى الدرجة الدنيا إذا حلم على رعيته " ^(٤).

" تعقيب " والذي يطمئن إليه القلب في هذا الحديث أن نزول الله حق كما أخبر ﷺ ولا سبيل لإدراك معناه كما هو في غيب الله إلا بنص وليس معنا نص في هذا فالأول التوقف والبحث في لازمه وهو أن هذا الوقت هو وقت استجابة الدعاء واللازم هذا هو المقصود من النص فإذا انشغلنا بالمقصود فلا حاجة إلى تكلف القول في الغيب المحض شريطة أن ننزه الله عما لا يليق به من مشابهة الحوادث - والله اعلم -.

٣ - جاء في أحاديث صحيحة إضافة الضحك إلى الباري - تعالى - ومن ذلك قوله ﷺ من حديد طويل : " حتى يضحك الله منه فإذا ضحك منه قال له : ادخل الجنة " ^(٥) ومن حديث آخر " فيقول أنا ربكم فيقولون حتى ننظر إليك فيتجلى لهم يضحك " ^(٦).

(١) الإرشاد للجويني ص ١٥٩-١٦٠.

(٢) الشامل للجويني ص ٥٤٨.

(٣) رواه مسلم، السراج الوهاج ج٣، ص٧١.

(٤) رواه البخاري، فتح الباري ج١٣، ص٤٢٠.

(٥) رواه مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي ج٣، ص٤٨.

(٦) الإرشاد للجويني ص ١٦١-١٦٢.

والضحك صفة في الإنسان معروفة وهي من صفات التغير عنده وإضافتها إلى الله مشعرة بتغير البادي بالإضافة إلى إيهامها الجسمية والتركيب ولذا لم يجد إمام الحرمين بداً من التأويل فقال : " فإن الضحك لا يتخصص بالتبسم والقهقهة بل قد يطلق على غيره من المعاني فيقال : ضحكت الرياض إذا تفتقت أنوارها وبدأت أزهيرها " (١) وإمام الحرمين يريد بهذا منع الإيهامات التي يثيرها ظاهر النص في الخيال السامع فأورد صورة أخرى للضحك هي أقرب إلى البيان والافضاح من فتح الفم بالصوت والقهقهة والمعنى الأول ينسجم مع ثوابته في باب الالهيات بخلاف الثاني.

" تعقيب " والذي أود قوله هنا أن مشكلة الضحك في الخيال البشري هي نفس مشكلة النزول فهي ألفاظ مقترنة في الحس البشري بصور لا تليق بالباري تعالى لكنه لا يجوز قياس الخالق على ما يألفه الحس البشري في عالم الشهادة والجزم بالغيب بلا نص ضرب من المجازفة والأولى التسليم بلا تشبيه والبحث في المقصود النهائي من النص وهو مقصود واضح مشعر بالرحمة والود والقرب لو تحسسها الإنسان لشعر بعظيم فائدتها الروحية ثم السلوكية في عالم الشهادة - والله أعلم -.

(١) الشامل للجويني ص ٥٦٥.

الخاتمة

في نهاية هذا البحث بودي أن أضع بين يدي القاريء الكريم هذه الخلاصة لأهم الاستنتاجات وقد رأيت ترتيبها في النقاط الآتية :

١ - يقصد بالصفات الخبرية ما أضيف لله تعالى في الأخبار كالنصوص الواردة في إضافة الوجه له تعالى واليدين والنزول والاستواء ونحوها مما لا دخل للعقل في إثباتها.

٢ - اختلف العلماء في هذه الصفات على أربعة مذاهب وهي :

أ - التفويض ويقصد به قراءة هذه النصوص كما وردت بلا تفسير لأنها من المتشابهات التي لا يعلمها إلا الله.

ب - الإثبات ويقصد به إثبات ظاهر النص من غير تشبيه فالوجه معناه الوجه لكن وجه الله يليق به سبحانه فلا يشبه وجوه المخلوقين.

ج - التأويل ويقصد به صرف هذه الألفاظ عن معانيها الظاهرة إلى معانٍ محددة ثابتة لله تعالى كتأويل الوجه بالذات واليد بالقدرة.

د - التفصيل ويقصد به عدم إطلاق مذهب من المذاهب الثلاثة على جميع النصوص فقد يأتي نص يحتمل التأويل وقد يأتي نص لا يحتمل وقد يكون النص قطعي ورود متواتراً وقد لا يكون كذلك. ولذا نجدهم يفوضون في نص مثلاً ويؤولون في آخر.

٣ - وخلاصة منهج إمام الحرمين أنه اختار التأويل للحاجة إليه في زمن شيوع الفتن والأفكار المشككة، فسلامة التوحيد عنده أولى من الوقوف عند ظواهر تحمل أكثر من معنى.

٤ - وقد دفع إلى التأويل أدلة ثبتت عنده كالمسلمات ومن هذه الأدلة :

أ - قوله باستحالة التأليف والتركيب على الباري - تعالى - وهذا الدليل هو الذي دفعه إلى تأويل كل النصوص التي ظاهرها التركيب من الجوارح والأعضاء كالوجه واليد والقدم.

ب - قوله باستحالة تحيز الباري في جهة أو مكان ما وهذا الدليل هو الذي دفعه إلى تأويل كل النصوص التي ظاهرها أنه تعالى في السماء أو أنه استوى على العرش.

ج - قوله باستحالة التغير على الله - تعالى - لأن التغير دليل الحدوث وعلى هذا أول كل نصٍ ظاهره التغير كالمجيء والنزول.

٥ - هذا وقد ورد عن إمام الحرمين اختياره للتفويض وعدم التأويل في بعض كتبه والذي يراه الباحث أن لا تعارض بين الموقفين فالسكوت عنده هو الأصل لسكوت الصحابة والتابعين - رضي الله عنهم - والتأويل لا يكون إلا للحاجة لدفع الشبه التي يثيرها المبتدعون وهذا ما ذكره في الغياثي.

٦ - وخلاصة رأي الباحث في هذه المسألة أن هذه النصوص فيها جانبان الجانب الأول ما يتعلق بالغيب المحض وهذا لا يصح الجزم به إلا بنص والجانب الثاني هو ما يتعلق بعالم الشهادة عالم التكليف والعمل وهذا الجانب هو المقصود من ورود النص ففهم النص بهذا المعنى مع التوقف في الجانب الأول هو الأولى - والله أعلم - ومثال ذلك أن نقول أن حديث النزول له جانبان الأول حقيقة النزول كما هي في الغيب وهذه لا يعلمها إلا الله والثاني : أن هذا النزول مشعر بقرب الرحمة والمغفرة وهذا ما يناسب إدراك الإنسان وينسجم مع الغاية من خلقه. وهذا المعنى لازم للنص وإذا أدركنا المقصود من النص في لوازمه فلا علينا بعد أن نتعمق في ما هو بعيد عن المقصود.

وعلى هذا تكون تأويلات إمام الحرمين صحيحة إذا فهمت على أنها تفسير باللازم لا بحقيقة المعنى عند الله... وهذا ربما يعيننا أيضاً في فهم التعارض الوارد عند إمام الحرمين في اختياره التفويض مرةً والتأويل أخرى. والله أعلم..

قائمة المصادر بعد القرآن الكريم

- ١ - الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم : مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٠ م.
- ٢ - الاسماء والصفات، أبو بكر البيهقي، المطبوع مع كتاب فرقان القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي بدون تاريخ.
- ٣ - الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، أبو بكر البيهقي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى ١٩٨١ م.
- ٤ - إجماع العوام عن علم الكلام، حجة الإسلام الغزالي، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٥ م.
- ٥ - البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين الجويني، تحقيق الدكتور عبدالعظيم الديب، الطبعة الأولى، الدوحة، ١٤٠٠ هـ.
- ٦ - تفسير ابن كثير المسمى : "تفسير القرآن العظيم"، الإمام ابن كثير الدمشقي، بيروت، دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٩٩٠ م.
- ٧ - التوحيد واثبات صفات الرب، ابن خزيمة، المطبعة المنيرية ١٣٥٤ هـ.
- ٨ - الجويني وأثره في علم الكلام، محمد علي حربي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٦ م.
- ٩ - روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين ابن قدامة المقدسي، القاهرة المطبعة السلفية، الطبعة الرابعة ١٣٩ هـ.
- ١٠ - السراج الوهاج من كشف مطالب صحيح مسلم بن الحجاج، صديق حسن خان، تحقيق عبدالنواب هيكمل، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٩٩٧ م.
- ١١ - الشامل في أصول الدين، إمام الحرمين الجويني، تحقيق علي سامي النشار، الاسكندرية، منشأة المعارف بدون تاريخ.
- ١٢ - شرح جوهرة التوحيد للباجوري، محمد الكيلاني وعبدالكريم تتان، حماه، مكتبة الغزالي ١٩٧٢ م.

- ١٣ - صحيح مسلم بشرح النووي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- ١٤ - طبقات الشافعية، أبو بكر هداية الله الحسيني، تحقيق عادل نويهض، بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية ١٩٧٦ م.
- ١٥ - طبقات الشافعية، ابن قاضي شعبة، بيروت، دار الندوة الجديدة ١٩٨٧ م.
- ١٦ - طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، القاهرة، عيسى البابي وأولاده، ١٩٦٦.
- ١٧ - العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، إمام الحرمين الجويني، تحقيق د. أحمد السقا - القاهرة - مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٩ م.
- ١٨ - فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ.
- ١٩ - القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، بيروت، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
- ٢٠ - مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبدالرحمن بن محمد النجدي، الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين، بدون تاريخ.
- ٢١ - مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم، اختصار محمد بن الموصلي، بيروت، دار الندوة الجديدة، ١٩٨٤ م.
- ٢٢ - مختصر العلو للذهبي، محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، دمشق، وبيروت، الطبعة الأولى ١٩٨١ م.
- ٢٣ - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق عبدالسلام هارون، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩ م.
- ٢٤ - وفيات الأعيان وأخبار الزمان، ابن خلكان، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٩٤٨ م.



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
ندوة

الذكرى الالفية
للشيخ الرئيس أبو علي
١٠١٩-١٠٧٨ هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

موازنة بين الجويني والغزالي في
جملة من المسائل الكلامية

د. أحمد البارودي

جامعة الزيتونة - تونس

نظره إليه... ولا يطيب له تصديه للتصانيف وإن كان متخرجاً به منتقياً إليه " (٦) ويعلل
الفارسي امتعاض الجويني من تلميذه وإن كان لا يظهره بل يظهر عكسه بأنه طبع في
البشر وغريزة فيهم (٧) ويرد سليمان دنيا شبه الجفوة المزعومة ان وقعت إلى حيرة
الغزالي وظهور أمارات الشك عنده ومباينتها لصوفية أستاذه " ولعل صوفية إمام
الحرمين وغيرته هاتين هما السبب في إحداث ذلك النفور بين الأستاذ وتلميذه حين أحس
الأستاذ من تلميذه أزمة الشك " (٨).

منهجهما العام :

يقوم منهجهما العام أساساً على التوفيق بين العقل والنقل، والتوسط بين السلف
والمعتزلة معتمداً الكتاب والسنة وهو متمسك السلف ومستخدماً في الآن نفسه النظر إذا
تعذر فهم المعنى المراد من ظاهر النص متجنباً الإفراط في تحكيم العقل كما فعل المعتزلة
والتفريط حيث الجمود على النص كما درج عليه الحشوية، فالعقل معين على فهم النص
وليس متحكماً فيه والشرع حث عليه يقول تعالى " وفي أنفسكم أفلا تبصرون " (٩)
ويقول " أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض " (١٠) ويقول " إن في خلق
السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب " (١١) وغير هذه الآيات
الحاثئة على النظر كثير، إذ هو طريق صدق الرسول - صلى الله عليه وسلم - وبه يحصل
العلم، يقول الغزالي، " وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج
البحث والنظر " (١٢) والدافع إليه - العقل - في نظر الأشاعرة هو الحصول على المزيد
من الحجج العقلية والبراهين القطعية التي تقحم الخصم وتخضعه إلى التسليم بأحكامها
يقول الجويني " رأينا أن نسلك مسلكاً يشتمل على الأدلة القطعية والقضايا العقلية متعلياً
عن رتب المعتقدات منحطاً عن جملة المصنفات " (١٣) إلا أن للعقل حدوداً لا يتخطاها حتى
لا يصادم قواطع الشرع (١٤) فيضل طريق الرشاد " كيف يهتدي إلى الصواب من اقتفى
محض العقل واقتصر وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر " (١٥) وإنمطا الجمع
بينهما هو الأمثل " فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان بل
متحدان " (١٦) والعلوم التي تحصل بهما أشرف العلوم وأفضلها " وأشرف العلوم ما
ازدوج فيه العقل والسمع واصطب فيه الرأي والشرع " (١٧) ولاهتمام الأشاعرة
بالنظر صدرواً به كتبهم (١٨) عرفه الجويني بأنه " الفكر الذي يطلب به من قام به علماً
أو غلبة ظل " (١٩) وقسمه إلى قسمين صحيح وفاسد، مفندا مزاعم الحسين فيما ذهبوا

إليه من اقتصار المعرفة على الحواس دون العقل، أو مسترابين في كون النظر الصحيح يفضي إلى العلم فهؤلاء في نظره لا يخلو حالهم من أمرين الأمر الأول : أن الحكم بفساد النظر يناقض دعواهم في كون العلوم محصور في الحواس إذ التوصل إلى هذه النتيجة انطلق من النظر ذاته فيكونون قد أخذوا بجزء من النظر واعترفوا بكونه مؤدياً إلى العلم وأنكروا جملة النظر، وهذا تناقض لاشك فيه لأن ما ثبت للجزئي يثبت للكلّي. الأمر الثاني: إن ادعوا أنهم أدركوا فساد النظر ضرورة كانوا مباهتين لأن الضرورة تبطل حصر مدارك العلوم في الحواس وإنما ألجؤوا إليها لما عجزوا عن إقامة الدليل (٢٠) واعتبره أول واجب على المكلف يقول " أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحكم شرعاً القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى حدوث العالم " (٢١) ويتابع الغزالي شيخه الجويني في مفهوم النظر دون الإشارة إلى ذلك يقول " وفكرك الذي هو عبارة عن إحضار الأصليين وطلبك التوجه لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصليين هو النظر " (٢٢) ومما يؤكد ذلك قوله " فإذا عليك في درك العلم وظيفتان إحداهما إحضار الأصليين في الذهن وهذا يسمى فكراً، والآخر تشوفك إلى التفطن لوجه لزوم العلم المطلوب من ازدواج الأصليين وهذا يسمى طلباً فلذلك قال : من جرد التفاته إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر إنه الفكر وقال من جرد التفاته إلى الوظيفة الثانية إنه طلب علم أو غلبة ظن " (٢٣) ويضيف قائلاً وقال من التفت إلى الأمرين جميعاً : إنه الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن " (٢٤) لكنه خالفه في اعتبار النظر أول واجب على المكلف إذ يرى أن الإيمان هو أول الواجبات لأن صاحب الشرع حين طالب العرب بالإيمان اكتفى منهم بالتصديق دون أن يربط ذلك ببحث وبرهان (٢٥) إلا أن هذا غير مسلم للغزالي لأن العرب لم يتركوا دين آبائهم إلا حين أيقنوا أن ما جاء به محمد - صلى الله عليه وسلم - هو الحق وأن ما ورثوه عن آبائهم هو الباطل وذلك نتيجة فكر ونظر اللهم إذا كان يقصد بالبرهان طرق المتكلمين والفلاسفة لا مجرد النظر العقلي واتخذ الجويني قاعدة بمقتضاها يتحدد دور العقل والنقل فما لا يتوقف على ثبوته ثبوت الشرع مثل الحكم بثبوت الرؤية في الآخرة للمؤمنين وأحكام التكليف من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر والندب والإباحة وما إليها فهو من اختصاص النقل، أما ما لا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوته فيشتترك في إدراكه النقل والعقل، وذلك مثل جواز الرؤية وانفراد المولى بالخلق والاختراع (٢٦) ويتابعه الغزالي فيقول " إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم

إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل وإلى ما يعلم بهما " (٢٧) أما ما يعلم بالعقل دون الشرع مثل حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه واراדתه (٢٨) ويورد نفس الأمثلة التي ذكرها الجويني فيما يعلم بهما (٢٩).

اختلاف الطريقة :

إن الإمامين اختلفا فيما اصطلح عليه بطريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين فالجويني سلك طريقة المتقدمين التي تعتمد النص المعضد بالدليل العقلي دون ذكر للمسائل الفلسفية والمنطقية وهي طريقة نبتت في بيئة الفقهاء دون التأثير بأي فكر وارد ولها صور عديدة منها: قياس الغائب على الشاهد، وإنتاج المقدمات للنتائج، والاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه، والسبر والتقسيم، وبطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول (٣٠) ويمثلها الباقلاني، يقول الجويني في استلاله على حدوث العالم "إن أجرام العالم وأجسامها لا تخلو عن الأعراض الحادثة وما لا يخلو عن الحوادث حادث" (٣١) يقول ابن خلدون "ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني إمام الحرمين أبو المعالي فأملى في الطريقة كتابه الشامل وأوسع القول فيه ثم لخصه في كتاب الإرشاد واتخذة الناس إماماً لعقائدهم" (٣٢) أما الإمام الغزالي فقد نسبت إليه طريقة المتأخرين التي تخلط المسائل الكلامية بالمسائل الفلسفية مراعيأ في ذلك مذاهب عصره وفرق زمانه، ومن بينهم الفلاسفة، الذين لا يرتضون بغير الدليل العقلي حجة لاسيما وأن المنطق اليوناني هو المسيطر على التفكير في ذلك العصر، ولذلك لا مناص من مواجهتهم بأسلوب مثل أسلوبهم وأسلحة تضارع أسلحتهم قصد إدراك تلبيساتهم على الدين، فضلاً عن أن التعامل مع هذه العلوم الوافدة تساعده بما توفر له من مسالك فكرية متنوعة تعينه في نضاله ضد الفرق الأخرى. وقد لاحظ ابن تيمية هذا التحول الذي طرأ على أصول المسلمين، وعزاه بدوره إلى الغزالي "أول من خلط المنطق بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي" (٣٣) ويذكر النشار أن بدء المزج بين أصول المسلمين ومنطق أرسطو بالأخص تكاد تكون نسبته إلى الغزالي محل إجماع (٣٤) ويؤكد الغزالي هذه النسبة إذ يقول: "ولم أر أحداً من علماء المسلمين صرف عنايته وهمته إلى ذلك" (٣٥) إلا أن عزل الطريقتين عن بعضهما بدءاً بالغزالي لم يقنع كثيراً من الباحثين إذ يرون أن الطريقة تمهدت وإن بقدر يسير على يد الجويني (٣٦) وأن مؤلفاته "كهزمة وصل بين منهجي

السلف والخلف" (٣٧) وأن الغزالي لابد أنه أفاد منها، لكن الفضل يرجع إليه في التعمق فيها وترسيخ قواعدها (٣٨) بل لعل المعتزلة سبقوا إلى ذلك (٣٩) ويؤيد هذا نقد الجويني لطريقة المتكلمين يقول "رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيباً ننقله ثم نثبت فسادها" (٤٠) ونقده لها يعني تطلعه لطريقة جديدة يكون هو مساهماً فيها ولو جزئياً، وتدعمت الطريقة تبعاً بإمعان المتكلمين من بعد الغزالي في مخالطة كتب الفلاسفة حتى تشابهت المسائل والتبس بعضها ببعض وعسر التمييز بينهما يقول ابن خلدون : اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر" (٤١) مما آل بعلم الكلام إلى الجمود والتوقف عن التقدم، مكتفياً بترديد آراء السابقين ونتيجة لذلك تطلعت وظيفته الدفاعية وأصبح علماً ذا صبغة تاريخية يعنى بها طلبة العلم لمجرد الاطلاع يقول محمد عبده مبيناً سبب ركود علم الكلام وسقوط منزلة أصحابه هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بمذاهب الفلسفة في كتب المتأخرين كما نراه في كتب البيضاوي، والعضد وغيرها وجمع علوم نظرية شتى وجعلها جميعاً علماً واحداً، والذهاب بمقدماته ومباحثه إلى ما هو أقرب إلى التقليد من النظر فوقف العلم عن التقدم" (٤٢). ولبيان استخدام الغزالي للمنطق اليوناني بما أنه لا يناقض ما عليه نظار المسلمين نورد أمثلة من طرق الاستدلال التي استعملها في مباحثه المختلفة فقد انطلق من مبدأ الاستقراء التجريبي وعرفه بأنه "تصفح جزئيات كثيرة داخله تحت معنى كلي حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به" (٤٣) وفرق بين نوعي الاستقراء التام والناقص من جهة أن التام يعطي نتائج قطعية، أما الناقص فإنه يعطي نتائج ظنية (٤٤) وسلك في تطبيقه ثلاث طرق :

أ - طريقة السبر والتقسيم : وهو اصطلاح الفقهاء والمتكلمين وعمادها حصر الدعوى، في أمرين ثم إبطال أحدهما فيثبت الآخر كقولنا : العالم إما حادث وأما قديم ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه أن يكون حادثاً لأنه لا مفر من التسليم بأحد الأصلين وهو صنف من أصناف القياس عند المناطقة يسمونه الشرطي المنفصل.

ب - طريقة ترتيب المقدمات المفضية إلى النتائج : وصورة ذلك : كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهو أصل، والعالم لا يخلو عن الحوادث أصل آخر، فالنتيجة اللازمة عنهما أن العالم حادث.

ج - الطعن في دعوى الخصم والحكم باستحالتها : ببيان أنها تؤدي إلى المحال وما يؤدي إلى المحال فهو محال، ومثاله أن نقول : إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها، يلزم منه صحة من يقول : أن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، وما اللازم محال ومعلوم أن ما أفضى إلى المحال فهو المحال (٤٥) ويشير الغزالي باستعمال الموازين العقلية لمن تطلع إلى مزيد الكشف والبيان، وقد بسطها في كتابه القسطاس المستقيم وهي عبارة عن أشكال المنطق الأرسطي في صياغة مختلفة وعدد أنواعها وصورها وذكر أنه استخرجها من القرآن الكريم وأنها موضوعة وفق الشروط التي قررها علماء المنطق وأنها صالحة لتمييز الحق عن الباطل في كل المعارف الدينية كانت أو غيرها.

" لا أدعي أنني أزن بها المعارف الدينية فقط بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية، وكل علم حقيقي غير وضعي فإنني أميز حقه من باطله بهذه الموازين " (٤٦) وجعل عددها خمسا : ميزان التعادل وله ثلاثة أشكال، أكبر وأوسط وأصغر. وميزان التلازم، وميزان التعاند، فالقياس الحملي هو ميزان التعادل، والقياس الشرطي المتصل هو ميزان التلازم، والقياس الشرطي المنفصل هو ميزان التعاند.

فميزان التعادل الأكبر هو الذي استعمله الخليل عليه السلام مع نمرود عندما ادعى الأولوهية " ربي الذي يحيي ويميت " (٤٧) ومفهوم هذه الآية أن نمرود لا يقدر على ذلك، لكن عملية الأماته والأحياء قد يفهم منها معنى آخر غير الأول وهو أحياء النطفة بالوقاع وإماتتها بالقتل عندها عدل ابراهيم إلى ما هو أوضح عند نمرود فقال كما ذكر القرآن " فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر " (٤٨) ولما كان القرآن الكريم يستعمل الإيجاز والحذف، فإن كمال هذا الميزان أن يقال: كل من يقدر على اطلاع الشمس فهو الإله فهذا أصل والإله هو القادر على الإطلاع وهذا أصل آخر فلزم من مجموع الأصلين أن الله هو الإله حقيقة، وكبرى هاتين المقدمتين معلومة بالوضع، وصغرها معلومة بالمشاهدة والعيان فهي ضرورية التصديق كذلك فليزمن معرفتها أن (نمرود) ليس هو القادر على تحريك الشمس، فيحصل تبعاً لهذا أنه ليس إلهاً، وإنما الإله هو الله تعالى، (٤٩) وأما ميزان التعادل الأوسط فقد نسبته إلى الخليل أيضاً حيث ثال تعالى على لسانه " لا أحب الآفلين " (٥٠) وصورة هذا الميزان أن القمر أقل والإله

ليس بأفل، فالقمر ليس بإله، وصدق هاتين المقدمتين مدرك بالضرورة لأن الأولى معلومة بالمشاهدة والثانية معلومة بالضرورة وقد تنبه الغزالي إلى أن محاوره قد يعترض بأنه لا يعرف عدم أقول الإله لا ضرورة ولا حسا، فيجيب بأن الغاية هي معرفة صدق الموازين، وليس إثبات أن القمر ليس بإله، وإبراهيم حصل له العلم بأصلين آخرين ينتجان العلم بأن الإله ليس بمتغير، وكل متغير حادث، والأقول هو التغير، فأقام الوزن على ماهو معلوم عنده فعلى المحاور أن يأخذ الميزان ويستعمله حيث يحصل له العلم بالأصلين (٥١) أما ميزان التعادل الأصغر فيشملة قوله تعالى "وما قدرُوا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس" (٥٢) فقولهم (الكفار) ما أنزل الله على بشر من شيء دعوى عامة، وهي في نفس الوقت كاذبة، لأنه يلزم من ازدواج المقدمتين في الآية السابقة وهما : أن موسى عليه السلام بشر، وأنه أنزل عليه كتباً قضية خاصة وهي أن بعض البشر أنزل عليه كتاب، وبهذا تبطل دعوى العموم، وكون موسى عليه السلام بشراً أمر معلوم بالحس وكونه منزلاً عليه كتاب معلوم باعترافهم إذ كانوا يخفون بعضه ويظهرون بعضه الآخر كما ذكر القرآن الكريم "تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً" (٥٣) وكذلك فعل مع الموازين الأخرى (٥٤) فهو يصل إلى القضايا عن طريق الاستقراء ثم يستنبط نتائج جديدة بالقياس فالاستقراء يقوم على الملاحظة والتجربة، فإذا كانت المقدمات حسية أو تجريبية كانت النتائج مضمونة ويمكن للقياس أن يتدخل إذا كانت المقدمات مقطوعاً بصديقها يقول "فإن العلوم الجليلة الأولية هي أصول العلوم الغامضة الخفية وهي" بدورها ولكي يستثمرها من يحسن الاستثمار بالحرثة والاستنتاج بإيقاع الإزدواج بينهما" (٥٥) وهكذا نراه يربط بين الأقيسة المنطقية وبين منهج القرآن، ولذا فلا مبرر لوجود مناهج أخرى كمنهج أخرى كمنهج التعليمية المرسوم عنده بموازين الشيطان وغيره مادامت موازين القرآن صالحة لأن تطبق في كل العلوم حتى الفقهية منها.

"كون النبيذ حراماً ليس واضحاً بنفسه بل بأصلين أحدهما أنه مسكر وهذا يعلم بالتجربة والثاني أن كل مسكر حرام وهذا بالخبر الوارد عن الشارع صلى الله عليه وسلم" (٥٦) وبرر الغزالي استعماله القياس الأرسطي بأنه قاسم مشترك بين الأمم كلها ففي كتابه - التهافت - يؤكد بأن المنطق ليس حكراً على أمة بعينها ولا هو سمة طائفة

دون أخرى وأن ادعاء الفلاسفة بأنه منهج تفكيرهم اختصوا به دون غيرهم ليس صحيحاً لأنه هو ما يسمى عند المتكلمين باسم - النظر - أو الجدل - أو مدارك العقول - وعدد جملة من المصطلحات اختلفت في اللفظ واتحدت في المعنى (٥٧) والفلاسفة لم يضيفوا برأيه شيئاً سوى تغيير لعبارة قصد التهويل، فإذا سمع المتكائيس المستضعف اسم المنطق ظن أنه غريب يخفي على المتكلمين ولا يعرفه إلا الفلاسفة، (٥٨) فمهمة هذا العلم «تفهيم طرق الفكر والنظر وتنوير مسالك الأقيسة والعبر» (٥٩) أي أنه علم معياري تسري قوانينه على العلوم كلها العقلية منها والفقهية، ومعرفته متأكدة لكونه ميزاناً يعرف به صحيح الرأي من سقيمه (٦٠) وبالغ الغزالي في تعظيم هذا العلم فعد العلوم التي لم يتوصل إليها عن طريقه غير موثوق بها، (٦١) مما ألب عليه كثيراً من العلماء يقول ابن تيمية في معرض الإنكار "فأما أبو حامد فقد وضع مقدمة منطقية في أول المستقصى وزعم أن من لم يحط بها علماً فلا ثقة له بشيء من علمه" (٦٢) واعتبره قولاً فاسداً وغلطاً عظيماً عقلاً وشرعاً (٦٣) ورغم إغراق الغزالي في استخدام القياس الأرسطي في مؤلفاته، والقول بأنه ليس غريباً عن طرق المسلمين فإنه لم يجد فيه خلاصه وإنما وجده عند الصوفية الذين تنتظم طريقتهم العلم والعمل معاً مما يؤدي إلى تطهير النفس وتنقيتها من الشوائب لتصل إلى الحقيقة التي لن يصل إليها إلا من صقلت نفوسهم بالرياضة، ثم نورت بالذكر وغذيت بالفكر الصائب، وزينت بملازمة حدود الشرع حتى فاض عليها النور" (٦٤).

ولنعرض الآن آراءهما في الموضوعات الآتية لنقف على مدى التوافق أو التباين فيها.

التأويل :

أجاز الجويني والغزالي تأويل النصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم. والمعبر عنها بالصفات الخبرية. فقد أول الجويني اليدين في قوله تعالى "ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي" (٦٥) بالقدرة والعين في قوله تعالى "تجري بأعيننا" (٦٦) بالحفظ والرعاية، والوجه في قوله "ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام" (٦٧) بالوجود، والجنب في قوله تعالى "يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله" (٦٨) على جهات أمر الله ومأخذها وقد يراد به الجانب والذرا، وغير هذه الألفاظ أيضاً (٦٩) يقول "والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة. وحمل العينين على البصر وحمل

الوجه علي الوجود" (٧٠) و أول حديث النزول وهو قوله صلي الله عليه وسلم " ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حيث يبقى ثلث الليل الآخر يقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له" (٧١) يحمل النزول على نزول الملائكة المقربين ونظير ذلك قوله تعالى "انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله" (٧٢) أي يحاربون أولياء الله، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، و يمكن أن يحمل على إسباغ النعمة رغم الإصرار على المعصية والغفلة عن تدبر آيات الله. ونفى النزول بمعنى الانتقال والتحول لأنه أضيف إلى القرآن "إننا أنزلناه في ليلة القدر" (٧٣) و من المعلوم أن الكلام لا ينتقل (٧٤) وذكر أن الأحاديث التي احتج بها مانعو التأويل أحاديث آحاد لا تفيد العلم. وترك الاحتجاج بها لا ضير فيه (٧٥) ودفع الجويني تمسك الحشوية بما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم "أن الله خلق آدم على صورته" (٧٦) مشككا في صحة الحديث إذ لم يرد في الصحاح، وعلى فرض صحته فله سبب غفل عنه الحشوية وهو ما روي أن رجلا كان يلطم عبدا له حسن الوجه فنهاه صلى الله عليه وسلم عن ذلك وقال "إن الله خلق آدم على صورته" (٧٧) والضمير الراجع إلى العبد المنهي عن ضربه. ويمكن إرجاع الضمير إلى آدم فيكون المعنى إن خلق آدم بهذه الصورة الحسية من غير واسطة، و غرض الحديث بيان أن آدم لم يمر بأطوار الخلق التي يمر بها البشر عادة وأنه خلق ابتداء على صورته هذه (٧٧).

وتبعه الغزالي في حمل النزول الوارد في الحديث الأنف الذكر باللفظ والرحمة وهو قريب من تأويل الجويني له بالنعمة السابغة كما يمكن حمله على المعنى المجازي وهو في الحقيقة مضاف إلى ملك من الملائكة نظير قوله تعالى "واسأل القرية" (٧٨) فالقرية جماد لا تسأل وإنما يسأل أهلها فقد حذف المضاف وأسند الفعل إلى المضاف إليه على سبيل الاختصار من باب إضافة أحوال التابع إلى المتبوع وهو متداول في اللسان العربي يقال: نزل الملك بالمدينة وهو لم ينزل وإنما نزل جنده (٧٩) وهو أحد الاحتمالات التي أوردها الجويني ونفى النزول بمعنى الانتقال كما نفاه الجويني (٨٠) وبين الغزالي مناسبة الحديث فذكر أنه سبق للترغيب في قيام الليل وله تأثير عظيم في تحريك الدواعي للتهجد الذي هو أفضل العبادات (٨١) أما تخصيص السماء الدنيا بالنزول فلأنها منتهى درجات النزول تقديرا للمناسبة، فهو ساكن هادئ تصفو لذكر الله فيه القلوب وبهذه الخاصة يكون الدعاء فيه مظنة القبول والإجابة لا ما يصدر وقت انشغال النفس يكسب

القوت وانكبابها على تحصيل الرزق فالتوجه في هذا الوقت - الليل - يكون تاماً (٨٢) وذكر الغزالي بعد تفصيل طويل أن المقصود بالصورة في حديث خلق آدم، الصورة المعنوية لا الحسية إذ يقال صورة المسألة و صورة الواقعة الخ و المقصود بمضاهاتها لصورة الله هو أن تصرف آدمي في بدنه كتصرف الله في العالم الأكبر (٨٣) مما لا صلة له بتأويل الجويني له. ونفى الاثنان الاستواء في قوله تعالى "الرحمان على العرش استوى" (٨٤) بمعنى الاستقرار و الحلول المادي كما هو في الشاهد لأن ذلك من خاصيات الجسم و الجهة و الله ليس بجسم و لا يتخصص بجهة و أولاه بالقهر والاستيلاء استثناساً بوضع اللغة إذ يقال: استوى الأمير على مملكته أي استولى عليها ودانت له كما تقول العرب استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب و يقول الأخطل:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهباق (٨٥).

كما لا يبعد حمل الاستواء على القصد و يؤيده قوله تعالى "ثم استوى إلى السماء وهي دخان" (٨٦) أي قصد إليها و نسب هذا الرأي إلى سفيان الثوري (٨٧) و خص العرش بالذكر تنبيهاً على أنه أعظم المخلوقات (٨٨) و نفياً للاحتتمالات التي قد يشعر بها معنى الغلبة (٨٩) كما ذهب إلى هذا المعتزلة أيضاً، يقول الجويني "فانا نعلم أن الاستواء إذا لم يكن تمكناً و تخصصاً ببعض الجهات فلا بد أن يرجع إما إلى معنى القهر و إما إلى معنى علو العظمة و إما إلى فعل من أفعال الله عز و جل و لا مزيد على هذه الأقسام" (٩٠).

و يقول الغزالي في نسبة الاستواء إلى العرش "وأما كونه مقدوراً عليه و واقعا في قبضة القدرة و مسخراً له ... و يصلح الاستيلاء عليه لأن يمتدح به و ينبه به على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يحيله العقل و يصلح له اللفظ فأخلق بأن يكون هو المراد قطعاً" (٩١) واستبعد ابن عاشور الاستواء بمعنى الاستيلاء لأن العرش من مخلوقاته فلا وجه للإخبار باستيلائه عليه (٩٢). و دعا الغزالي إلى عدم كشف معاني التأويل للعوام لأنه يكفي في حقهم أن نصرّفهم عن اعتقاد التشبيه و الحدوث و أن نفهمهم بأنه سبحانه موجود ليس كمثله شيء و هو السميع البصير . وإذا تجرأ أحدهم وسأل عن معاني النصوص الموهمة بزجر و بنهر و يجاب بما أجاب به مالك رضي الله عنه

أمثاله إشارة إلى مقولة "الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة" (٩٣) لأن تدبر معانيها فوق طاقته الفكرية ومحصوله المعرفي يضيق بما رحبت به اللغة العربية من دلالات وتفاهيم العالم له لا ينفعه بل قد يزيده حيرة ربما تؤدي به إلى الكفر لأن غير الخبير بفن من الفنون لا يستوعب دقائقه وأسراره مهما بذل من جهد لتفهميه وتفاوت الناس في هذه الفضائل لا مجال لإنكاره والعلماء أنفسهم وإن سمح لهم باستعمال عقولهم في بيان المراد منها، فإن أكثرهم ليس بمنجاة من خطر التأويل (٩٤) فاللائق بالعوام وهم كثيرون في رأيه إذ يدخل فيهم النحوي والمتكلم والفقيه والمتحدث والفيلسوف (٩٥) إذن أن يتقيدوا بمذهب السلف في كل ما يرد عليهم من أخبار موهمة للجسمية ويجروا اللفظ على ظاهره كما جاء به التنزيل دون ترجمة إذ الترجمة لا تنقل نفس المعنى الموجود في الأصل بدقة وضبط دون تغيير بالنقص أو الزيادة فالإصبع والعين تختلف دلالتهما بين العربية ولغات أخرى كالفارسية والتركية (٩٦) ويتركوا الخوض فيها وبيانها لأرباب المعرفة وأهل الاختصاص وهم قلة قليلة في نظر الغزالي، "تجردت لتعلم السباحة في بحار المعرفة" (٩٧) وهؤلاء الصفوة المختارة من أهل التصوف لا يصل منهم إلى معرفة "الدر المكنون والسر المخزون" (٩٨) إلا نسبة ضئيلة جدا لا تتجاوز الواحد من كل عشرة. ولا يظن العامي أن معاني هذه النصوص إن خفيت عليه فهي خافية كذلك على غيره كلا فالرسول صلى الله عليه وسلم وأكابر الصحابة كأبي بكر وعمر وعلي معروفون لديهم ويليهم في المعرفة بها الأولياء والعلماء الراسخون (٩٩) لكن الجويني في العقيدة النظامية يخالف رأيه في الإرشاد واللمع إذ يقول بعد أن أشار إلى اختلاف الآراء بين آخذ بالتأويل ورافض له "والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقدا أتباع سلف الأمة فالأولى الأتباع وترك الابتداع" (١٠٠) وموقف سلف الأمة التفويض كما هو معلوم، وأجرى ألفاظ العين والوجه وغيرها على ظاهرها (١٠١) ولعله يقصد بذلك صرف الجهال عن الخوض في هذا الموضوع الشائك الذي تكتنفه احتمالات كثيرة لا يقدر على التمييز بينها إلا ذوو المعرفة الدقيقة وقليل ما هم، ولولا خطورة هذا الموضوع وأنه ليس في متناول كل من أراد لما خص ابن عباس رضي الله عنهما كما يقول بقوله صلى الله عليه وسلم "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" (١٠٢) ولما قال يعقوب ليوسف "وكذلك يحبك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث" (١٠٣) ورغم تحذير الغزالي من خطر التأويل فإنه أقدم عليه وألف فيه

رسالة صغيرة سماها: -قانون التأويل- فأول المعية في قوله تعالى "وهو معكم أينما كنتم" (١٠٤) بالإحاطة والعلم والإصبع بالقدرة على التقلب في قوله صلى الله عليه وسلم "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن" (١٠٥) والقرب فيما يرويه الرسول عن ربه والذي جاء فيه "وإن تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا وإن تقرب إلي ذراعا تقربت إليه باعا ومن أتاني يمشي أتيته هرولة" (١٠٦) بالنعمة والرحمة واليمين في قوله ﷺ "الحجر الأسود يمين الله في الأرض" (١٠٧) بالمصافحة (١٠٨) وذكر أن التأويل لا مناص منه فيما يحيل العقل إجراؤه على ظاهره، فإذا قيل إن الأعمال توزن، أدركنا بدهة أنها عرض لا توزن فلا بد من تأويل، وإذا ذكر لنا أن الموت يؤتى به في صورة كبش أملح اضطررنا إلى التأويل كذلك لأن الموت عرض لا يؤتى به، إذ الأتيان انتقال لا يجرى على العرض ولا يتشكل في صورة حيوان، فالأعراض لا تتحول أجساما ولا يتصور لها ذبح إذ الذبح حز الرقبة عن الجسد وليس للموت رقبة ولا جسد حتى يمكن الفصل بينهما فتعين التأويل (١٠٩) وقد استعمله كل فريق على تفاوت في استعماله، فأقلهم تأويلا الحنابلة وأوسطهم الأشاعرة، وأكثرهم إسرافا فيه المعتزلة يقول: "وأقرب الناس إلى الحنابلة في أمور الآخرة الأشعرية وفقهم الله فإنهم قرروا فيها أكثر الظواهر إلا يسيرا والمعتزلة أشد منهم توغلا في التأويلات" (١١٠) ويقول في موضع آخر "وذهبت طائفة إلى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهره ومنعوا التأويل فيه وهم الأشعرية" (١١٠) وعزا لأحمد بن حنبل نفسه تأويل ثلاثة نصوص استحالة عنده حملها على ظاهرها، أحدها قوله ﷺ "إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن" (١١١) وعلل اقتصاره عليها دون سواها بعدم إمعانه في النظر العقلي، ولو أمعن لظهر له في غيرها ما ظهر له فيها مثل الجهة والفوق وغير ذلك (١١٢) ولكنه منع التأويل حسما للباب ورعاية لصلاح الخلق (١١٣) وطعن ابن تيمية في صحة الحديث الأول المنسوب تأويله إلى الإمام أحمد وأسنده إلى ابن عباس رضي الله عنهما وذكر أن لا دلالة فيه على تأويل الصفات (١١٤) كما فند رواية الغزالي في تأويل أحد النصوص السالفة قائلًا هذه الحكاية كذب على أحمد لم ينقلها عنه بإسناد ولا يعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه (١١٤). واعتبر الغزالي رفض التأويل بصفة مطلقة منتهى الجهل والغباوة بل قد يصل إلى الخروج عن دائرة العقل (١١٥) ويعجب من قوم يحملون كل لفظ على ظاهره

مهما بدا هذا الظاهر غير مقبول فيقول في قوله تعالى: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض أتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين" (١١٦) فالبليد يفتقر في فهمه إلى أن يقدر لهما حياة وعقلاً وفهما للخطاب وخطاباً هو صوت و حرف تسمعه السماء والأرض فتجيبان بحرف و صوت وتقولان "أتينا طائعين" والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وانه إنباء عن كونهما مسخرتين بالضرورة و مضطرتين إلى التسخير(١١٧) وولوج باب التأويل مشروط عنده بعدم مصادمة العقل لأن العقل اعتمد في معرفة الشرع فكيف يصدق الشرع إذا ألغينا العقل ومن أين للمرء أن ينفي عن الذات الإلهية الجهة و الصورة و غيرهما مما يفيد الجسمية والحدث ومشروط كذلك بعدم تعارض الاحتمالات وهي كثيرة في اللغة العربية، لأن معرفة مراد الله و مراد رسوله ﷺ في هذه النصوص المحتملة لعدة معان غير ميسور فهو مستتر على أكابر العلماء فضلاً عن دونهم، والأسلم عند تعارض الاحتمالات الكف عن التأويل لأنه في أكثره مبني على الظن والتخمين وهما وإن رخص فيهما في العبادات والمعاملات التي تدرك بالاجتهاد، فإنه لم يرخص فيهما فيما يخص العلوم المجردة والأريب كما يقول "بين أن يحكم بالظن وبين أن يقول أعلم أن ظاهره غير مراد لأنه تكذيب للعقل، وأما غير المراد فلا أدري ولا حاجة لي أن أدري" (١١٨) وعاب على المعتزلة والفلاسفة توسعهم في التأويل كتأويل عذاب القبر والصراط والميزان والآلام واللذائذ الحسية في الآخرة بكونها عقلية وروحانية، وعده إسرافاً غير مقبول. وأشار بتوخي الاقتصاد في هذا الباب، لكنه توقف عن تعريفه حده لأنه دقيق غامض وأحال إدراكه إلى النور الإلهي لأنه داخل في علم المكاشفة(١١٩) وإذا كان التأويل مبدءاً أشعرياً فإنهم لم يستعملوه بدرجة واحدة، فالأشعري وإن كان ينفي التشبيه والتجسيم والتعطيل فهو لم يقدم على تأويل الاستواء وغيره كما فعل الجويني والغزالي(١٢٠) وإن كان قد نقل عنه تأويل وزن الأعمال وغيرها كاليد والعين والوجه والحنب والفوق(١٢١) بل صرح بنفي تأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء، مفسراً ذلك بأن قدرة الله تعم الأشياء كلها ولا وجه للتخصيص إذ لا فرق بين العرش والأرض والسماء والأفراد والحشوش والأخيلة "فوجب أن يكون معناه استواء يخص العرش دون غيره" (١٢٢). وقيل إنه رجع عن التأويل والتزم مذهب السلف كما صرح به في كتابه الإبانة "قولنا الذي نقول به وديننا الذي ندين به التمسك بكتاب ربنا عز وجل وسنة نبينا عليه الصلاة والسلام، وما روي عن الصحابة والتابعين

وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون (١٢٣) ولم يفصح الباقلاني عن رأي واضح فيه يقول: "إن الباري ليس في السماء ولا هو مستو على عرشه بمعنى حلوله على العرش لأنه لو كان حالا في أحدهما ومستويا على الآخر بمعنى الحلول لكان مما سألهما لا محالة (١٢٤) و يواصل قائلا "استوائه لا يشبه استواء الخلق ولا نقول إن العرش له قرار ولا مكان لأن الله تعالى كان ولا مكان فلما خلق المكان لم يتغير عما كان (١٢٥) ونتيجة لعدم الوضوح نسبه ابن تيميه إلى مذهب السلف في هذه المسألة متغاضيا عن إعلانه التأويل في نصوص أخرى كثيرة منها قوله تعالى "وخلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما" (١٢٦) ويريد عملنا بقدرتنا وقوله "ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي" (١٢٧) يعني بقدرتي أو نعمتي (١٢٨) ورغم خطورة التأويل التي نبه إليها الإمامان الجويني والغزالي فإنهما أفسحاه -متى توفرت شروطه- مجالا أرحب ممن سبقها من الأشعرية يقول الجويني "والأعراض عن التأويل حذارا من مواجهة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام واستزلال العوام، وطريق الشبهات إلى أصول الدين وتعريض بعض كتاب الله لرجم الظنون" (١٢٩) وإذا كان التأويل لا بد منه في بعض الحالات فما هو مفهومه عندهما عرفه الجويني بأنه "رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول" (١٣٠) وعرفه الغزالي بأنه "عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر" (١٣١) وكلا التعريفين يقتضيان صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر أقرب إلى الظن منه مع وجود دليل وهو بإيجاز: صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز (١٣٢) أما النص بالمعنى الشرعي فهو "ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل" (١٣٣) ونفس المعنى أعطاه له الغزالي لكن بصورة أو في يقول إنه "ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا عن قرب ولا عن بعد كالخمسة مثلا فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا العشرة وسائر الأعداد" (١٣٤) واعتبر هذا المعنى أوجه وأشهر وأبعد عن الاشتباه بالظاهر (١٣٥) أما النص بالمعنى اللغوي فيشمل الظاهر ولا مانع منه في الشرع وهو ما ذهب إليه الإمام الشافعي لأنه اسم مشترك تقول العرب "نصت الطبية رأسها إذا رفعت وأظهرته وسمي الكرسي منصّة إذ تظهر عليه العروس. وفي الحديث كان رسول الله ﷺ إذا وجد فرجة نص" (١٣٦) فيكون النص بهذا الاشتراك هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة إلى

ذلك المعنى الغالب ظاهر و نص (١٣٧) و يراد بالنص أيضاً " ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل " (١٣٨).

صفة الكلام

يرى الجويني والغزالي أن كلام الله صفة قديمة مغايرة لذاته، وأنه واحد لا تعدد له وإن كانت له صور كثيرة. وهو أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد وغير ذلك من الأقسام (١٤٠) وهو نوعان عندهما: نوع هو الأصوات والحروف والمقاطع وما نتكلم به ويشافه به بعضنا بعضاً ويثبت في الأوراق وغيرها من سجلات الكتب، ويخضع لعمليات الترتيب والتنظيم والتفاوت في الزمن، وهذا النوع من الكلام كما يرى الغزالي هو الذي نزل به جبريل على الأنبياء عليهم السلام تعبيراً عن الكلام الأزلي الذي هو الصفة القديمة ودلالة عليه، إلا أن الجويني لا يرى أن تنزيل كلام الله يعني الحط من علو إلى أسفل فإن الإنزال بهذا المعنى يختص بالأجسام وإنما المقصود منه إدراك جبريل له من فوق سبع سموات، ثم نزل إلى الأرض فأفهم الرسول ﷺ ما فهمه هو من غير نقل لذات الكلام (١٤١) وهو في هذا المعنى يختلف مع الغزالي وجميع المتكلمين وقد فهم بعض الباحثين القول بأن النزول كان بالمعنى دون اللفظ (١٤٢) ونوع هو المعنى النفسي القديم القائم بذاته تعالى منذ الأزل، وصور هذا النوع الخارجية القرآن الكريم وتكليم الله موسى "والأول هو الدليل وهو حادث مخلوق والثاني هو المدلول وهو قديم أزلي، عرفه الجويني بقوله " هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات " (١٤٣) أي الأفكار والمعاني التي تدور بخلد الإنسان (١٤٤) ولا غرابة في هذا التقسيم للكلام كما يرى الغزالي فكما أن العالم حادث ويدل على صانع، فكذلك الألفاظ المحدثة تدل على كلام قديم (١٤٥) وهذان النوعان من الكلام لا يمكن إنكارهما في حق الإنسان (١٤٦) يقول الجويني " : الطريقة المرضية عندنا أن العبارات تسمى كلاماً على الحقيقة والكلام القائم بالنفس كلام وفي الجمع بينهما ما يدرأ تشغيب المخالفين " (١٤٧) ويلجأ الاثنان إلى اللغة لإثبات الكلام النفسي يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : روت في نفسي كلاماً أبي هيأته (١٤٨) ويقول الأختل :

جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما

ويدلل الغزالي على إثبات الكلام النفسي بشواهد عديدة من القرآن الكريم منها قوله

إلى احتراق المصحف والناطق بالنار وإنما هي لفظة مركبة من حروف تدل على ذات النار المحرقة ولهذه الحروف الدالة على المدلول حرمة اكتسبتها من الشرع ولذئ وجب احترام المصحف لأنه يضم ما يدل على صفة الله تعالى (١٦٢) يقول الجويني : " فإن الكلام عند أهل الحق قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت " (١٦٣) أما من يعتقد قدم الحروف والأصوات والكتابة فيرميه الغزالي بالغباء وقلة الفهم ويشير برفع الخطاب والتكليف عنه لأن معرفة هذه الأمور من الجليات (١٦٤) والدلالات المحدثّة تسمى كلاما وتسمى علما إذ نقول سمعنا علم فلان ونحن لم نسمع إلا كلامه الدال عليه (١٦٥) فكذا مافهم وعلم بواسطة سماع غيره يسمى مسموعا، يقال، سمعت كلام الأمير على لسان رسوله. ومعلوم أن كلام الأمير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الأمير. (١٦٦) أما القول بأن الذي يسمع الآن عند قراءة القرآن هو الأصوات والحروف دون غيرها مع أن الإجماع منعقد على سماع كلام الله وينص القرآن ذاته " ان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله " (١٦٧) فإن كان المسموع لنا هو الصفة القديمة فأية مزية لموسى حين خص بأنه كليم الله، وقد شاركه المشركون في هذا السماع (١٦٨) ويرتفع الإشكال بتوضيح الفرق بين ما سمعه موسى وما سمعه المشركون فما سمعه موسى هو الكلام الأزلي أي الصفة القديمة وما سمعه المشركون هو الأصوات والحروف الحادثة وهذا دعم للاشتراك اللفظي في عبارة القرآن (١٦٩) ويخالف الماتريدي الأشاعرة في هذه المسألة إذ يرى أن الذي سمعه موسى هو ما يدل على الصفة القديمة أي هذه الأصوات والحروف القائمة بالشجرة كما هو رأي المعتزلة، ونفى نفيا قاطعا أن يكون موسى سمع الصفة الأزلية، (١٧٠) وانفرد الغزالي في أحد الكتب بتفسير لصفة الكلام مخالف لأهل السنة تحت تأثير الإشراق والتصوف إذ يرى أن الكلام هو العلم الإلهي الذي هو حقيقة هويته تعالى (١٧١) وأنه مصدر كل معرفة تفيض منه إلى أنبيائه وأوليائه وليس كلاماً الباري " سوى إفاضة علمه على من يريد إكرامه من خلقه " (١٧٢) وذكر كلام كثيرا بصدها عدد شرحه لفظة المطاع الواردة في قوله تعالى: " مطاع ثم أمين " (١٧٣).

رؤية الله :

يثبت الجويني رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة لأنها ترتبط بالوجود أي وجود الذات فلما كان الله موجوداً يجوز أن يرى ويوافق الغزالي في ذلك والأشاعرة عموماً

يرون أن المصحح للرؤية هو الوجود فحسب ما عدا الرازي الذي يوافق الماترودية في أن الرؤية واجبة سمعا من غير تفسير (١٧٤) يقول الجويني " اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى والمصحح لكون الشيء يجب أن يدرك هو الوجود " (١٧٥) ويقول الغزالي " إنه سبحانه وتعالى عندنا مرئي لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك إلا لذاته فإنه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فوجب أن يكون مرئيا " (١٧٦) لكن الغزالي لجأ كعادته في كل معضلة الى أسلوب الفلاسفة الذي ينزل الوقوع بالقوة منزلة الوقوع بالفعل فقال : إن رؤية الله لا يلزم أن تكون بالفعل بل بالقوة أي أن في الذات استعدادا للوقوع وعدم وقوعها يرجع إلى عامل خارج عن ذات الله سبحانه فالماء في الكوز مرو والخمر في القدح مسكر بمعنى أن في طبيعة كل واحد منهما استعدادا لأداء وظيفته عند تناوله إذا خلا من الموانع، (١٧٧) وإذن فإن رؤى موجود لزم تجويز رؤية كل موجود كما أنه إذا رؤى جوهر لزم تجويز رؤية كل جوهر وهذا قاطع في إثبات ما نبغيه (١٧٨) ولا يحمل وجوده سبحانه أي تجسيم حتى نتصور فيه الجهة أو ما في حكمها وهو ما يربطه المعتزلة بالرؤية (١٧٩) ولذلك نفوها نفيًا قاطعًا تنزيها للمولى عن كل ما يفيد التشبيه أو التجسيم (١٨٠) كما أنه لا يلزم من حصول رؤية الله في الآخرة حصول الشرائط المطلوبة في إدراكنا للمرئيات العادية يقول الدواني " لا يلزم من كون تلك الشرائط شرطًا في إدراكنا في هذه النشأة كونها شرطًا في النشأة الأخرى " (١٨١) ويؤكد الغزالي وقوع الرؤية بكون الإنسان يرى نفسه في المرآة دون أن يكون في مقابلة نفسه ولا يصح الزعم بأنه يرى صورة محاكية لصورته منطبعة في المرآة لأنه يراها وهو بعيد عن المرآة فكيف تنطبع صورته فيها مع بعده عنها وسمكها دقيق جدا قد لا يزيد عن سمك شعيرة ومهما بحث عن مكان للصورة فلن يجده ولا يسعه إلا التسليم بأنه يرى دون مقابلة الجهة (١٨٢) وبذلك ينفي ما قدرته المعتزلة من أن المرئي بالمرآة في حكم المقابل لأنها صارت آلة له كأنها عينه فما قابلها كأنه مقابل لعينه (١٨٣) وقد اعترض ابن رشد على مثال المرآة واعتبره مغالطة من الغزالي لأن الناظر في المرآة يبصر خيال ذاته والخيال منه في جهة إذا كان الخيال في المرآة والمرآة في جهة (١٨٤) ويدحض الجويني والغزالي مزاعم المعتزلة بأن الرؤية لا تتيسر إلا ضمن شرائط محددة من خلال ارتباطها بالمقابلة واتصال الأشعة (١٨٥) ويوضح الغزالي سبب موقف المعتزلة بأنهم لما لم يشاهدوا إلا موجودا متحيزا بجهة اعتقدوا أن من شروط الوجود الجهة وهذا خطأ لأنهم

حكموا على مالم يروه ويعرفوه نظير ما حكموا به على ما رأوه وعرفوه وأبطل هذا المبدأ لأنه يجر إلى إنكار كثير من الحقائق لم نزلها جهة ومكانا (١٨٦) وناقشهم في أركانها وشرائطها منتها إلى أن الركن الوحيد الذي تتم به الرؤية ويصح إطلاق التسمية إطلاق التسمية عليها هو الوجود.

ويرد الجويني على من نفى الرؤية استنادا على عدم رؤيته في الحال مع انتفاء الموانع، بأنه لا دليل على انتفاء كل الموانع، وإذا كان الله يرى خلقه وهو ليس بجهة من نفسه فلا مانع من أن يراه الخلق دون أن يكون في جهة من الرائي (١٨٧) وأهل السنة لا يجيزون التأثير والتأثير أي الحاسة واتصال الأشعة وإنما هي رؤية خاصة بمعنى العلم أو من جنس العلم وتعلق العلم به محل اتفاق وقدرة الله صالحة لذلك (١٨٨) إذ لا دليل في العقل يدل على أنه لا رؤية إلا على الوجه المعتاد عندنا إذ يمكن أن تتم الرؤية على أوجه صحيحة ليست بها اتصال أشعة ولا مقابلة ولا تصور جهة (١٨٩).

الأدلة النقلية على جواز الرؤية :

ويستدل الجويني والغزالي اثبات الرؤية بقوله تعالى : " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " (١٩٠) فالنظر هنا بمعنى الرؤية لأنه وصل بإلى أما معانيه الأخرى قلها أدوات وصل أخرى قلها أدوات وصل أخرى غير هذه (١٩١) والمعاني الأخرى لا تقتضيها هذه الآية وإنما تضمنتها آيات أخرى كثيرة (١٩٢) ويضيف الغزالي نصوصا أخرى تدل على جواز الرؤية (١٩٣) وردا على المعتزلة الذين يمنعون الرؤية اعتمادا على قوله تعالى : " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير " (١٩٤) بكونها مقصودا بها الإحاطة لا مجرد النظر وهذه لا يدركها العباد (١٩٥) ويضيف الجويني بأنها آية عامة لا تختص بوقت دون آخر بينما الآية الأولى حددت الوقت فيحمل المطلق على المقيد فيكون نفى الإدراك في الدنيا فقط (١٩٦) ومن أظهر ما يدل على الرؤية عندهما سؤال موسى ربه أن يمكنه من رؤيته " رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني " (١٩٧) فلو لا معرفته بإمكانها وأمله في حصولها لما طلبها وإسناد الجهل لموسى وقد بلغ منصب النبوة فيما لم يجهله المعتزلة بل عدوا الجهل به موجبا للكفر والضلال اتهام خطير لمقام النبوة (١٩٨) يقول الجويني " فهذه الآية " لن تراني " من أصدق الأدلة على ثبوت جواز الرؤية فإن من اصطفاه الله بالرسالة واختاره

واجتباؤه للنبوّة وخصه بتكليمه وشرفه بتكليمه يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه
 حثالة المعتزلة " (١٩٩) فالمقصود " بلن تراني " في الدنيا وعلى فرضها في الآخرة فإن
 المعنى خاص بموسى، وإذا كان موسى قد تعجل فالتمسها في غير وقتها حتى حرّمها
 فلأنه غير عارف بوقت وقوعها لأن معرفة وقتها من علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله أو من
 ارتضى من نبي أو رسول وهذا لا يقدح في نبوته (٢٠٠) ولا موجب لإنكار توجه نبي إلى
 ربه في نيل نعمة أو كشف غمة في وقت لم تقدر فيه الإجابة (٢٠١) وقد اعتبر ابن
 عاشور استدلال أهل السنة بهذه الآية منطقياً يقول : " ولا يمنع على نبي عدم العلم
 بتفاصيل الشؤون الإلهية قبل أن يعلمها الله إياه وقد قال الله لرسوله : وقل رب زدني
 علماً " (٢٠٢) ويرد الجويني على المعتزلة الذين لم يسلموا بأن موسى طلب الرؤية طمعا
 فيها حتى يعد من المجوزين لها بل طلبها تحت إلحاح قومه الذين كانوا يسألونه أن يريهم
 الله جهرة مع ادراكه بأنها ممتنعة لتكون دلالة على صدقه لديهم وقصده من وراء ذلك أن
 يكون جواب المولى سبحانه مفحماً لهم بعدم إمكانها (٢٠٣) بأن هذا المحمل مخالف
 للنص، إذ أضاف موسى الرؤية المسؤولة إلى نفسه فقال : " أرني " بلفظ المفرد (٢٠٤)
 وأجاب الجويني عن سؤال يفترض توجيهه كالاتي، وهو أن القول بأن كل إدراك يجوز أن
 يتعلق بكل موجود فإنه يجوز أيضاً أن يتعلق الشم والذوق واللمس بذات المولى وصفاته
 وهذا يلزم عنه كون الرب سبحانه مشموماً ومذوقاً وملموساً، بأن هذه العبارات ليست
 إدراكاً وإنما هي اتصالات (٢٠٥) فالرؤية نوع إدراك لا يوجب تغييراً في ذات المولى مثل
 العلم تماماً، يقول الغزالي شارحاً معتقد أهل السنة " عرفوا أن الجهة منفية لأنها
 للجسمية تابعة وتتمة وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم وطريقه وتكلمه له " (٢٠٦)
 فكما عرف المرء ربه في الدنيا معرفة حقيقية دون تخيل وتصور وتقدير شكل وصورة
 فإنه يراه في الآخرة كذلك " المعرفة الحاصلة في الدنيا بعينها هي التي تستكمل فتبلغ
 كمال الكشف والوضوح وتنقلب مشاهدة " (٢٠٧) واختار الغزالي رأي القائلين بعدم
 رؤية الرسول ربه ليلة المعراج (٢٠٨) مستنداً على حديث أبي ذر الذي جاء فيه : " يا
 رسول الله هل رأيت ربك " قال : " نور أنى أراه " وفي رواية " رأيت نوراً " (٢٠٩)
 وتقول عائشة رضي الله عنها " من حدثك أن محمد رأى ربه فقد كذب " (٢١٠) وحديث
 أبي ذر ينكره أحمد بن حنبل بهذه الصيغة ويرويه عنه بصيغة أخرى " قد رأيته نور
 أنى أراه " (٢١١) وهي مسألة سكت عنها الجويني فيما نعلم إذ لم نعثر عليها في كتبه

الكلامية التي اعتمدناها، فالرؤية حق في الآخرة محلها القلب أو العين أو غيرهما لايهم لأن العقل يجوز الصور كلها، أما تعيين واحدة منها فيدرك بالسمع لكنه يميل إلى رأي أهل السنة والجماعة في أنها العين إجراء للفظ على ظاهره إذ لا يعدل عن الظاهر إلا لضرورة ولا ضرورة هنا (٢١٢) وقد عد ابن رشد حجج أهل السنة حججا سفسطائية موهمة واعتبر ردهم على المعتزلة يجعلهم المصحح للرؤية وهو الوجود فقط دون تقدير للأركان الأخرى كاللون والجسم ردا ضعيفا (٢١٣) وقد فسر الغزالي الرؤية بأنها "نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخييل" (٢١٤) فهو يرى من خلال أنه لا فرق بين الرؤية عن طريق الخيال والتصوير والرؤية عن طريق الحس والمشاهدة عدا أن الثانية تكون أوضح وأتم وأكمل، فإنك إذا أبصرت صديقا ثم أغمضت بصرك عنه فإن صورته تكون ماثلة في ذهنك على سبيل التخييل والتصوير ولكك إذا أعدت فتحها نحوه من جديد لاتضح لك الفرق لامن حيث إدراك الثانية صورة مغايرة لما أدركته الأولى فالصورة واحدة في الحالين إلا أن الثانية زادت الأولى كشفاً وإيضاحاً وهي أكمل من الأولى وأتم، فكذاك إذا تخيلت عقولنا صورة الله عز وجل ثم أنعم علينا بتحقيقها كانت هذه أوضح وأتم مما تخيلناه وتصورناه (٢١٥) فبهذا الكشف سميت رؤية لا بوقوعها في العين (٢١٦) ويعزو الغزالي عدم تمكن العباد من رؤية خالقهم في الدنيا إلى ما علق بنفوسهم من كدورات وماتراكم عليها من حجب بحكم انغماسها في مشاغل الحياة تلبية لحاجة البدن، وخضوعا لشهوة النفس كما قد يكون جفن العين أو سوادها مانعا من إبصار المتخيلات، فلا يبعد إذا انزحت عنها الغشاوات يوم القيامة وزالت التراكمات وتطهرت من كل الأوشاب أن تتم لها رؤية (٢١٧)، لكن لا على وجه معروف وكيفية محدودة ومألوفة (٢١٨) وهو هنا يوافق الما تريدي الذي يقول في هذا المعنى "القول في رؤية الرب عندنا لازم وحق من غير ادراك وتفسير" (٢١٩) لكن الغزالي في معارج القدس يقصر رؤية الله في الآخرة على من عرفوه في الدنيا وهم المتصوفة أما من لم يعرفوه في الدنيا فلا يرونه في الآخرة لأنهم لم يقدموا في دنياهم ما يمكن أن يغنموه في أخرامهم يقول "لا يفوز بدرجة النظر والرؤية إلا العارفون في الدنيا لأن المعرفة هي البذر الذي ينقلب في الآخرة مشاهدة كما تنقلب النواة شجرة والبذر زرا ومن لانواة له فكيف يحصل له نخل فكذاك من لا يعرف الله في الدنيا فكيف يراه في الآخرة" (٢٢٠) بل إن درجة رؤيتهم له يوم القيامة تقدر بحسب درجة معرفتهم له في

الدنيا واستشهد على ذلك بحديث رواه في فضل أبي بكر ونصه "إن الله تجلى للناس عامة ولأبي بكر خاصة لأنه فضل الناس بسر وقر في صدره" (٢٢١) وهذا الرأي لم نجده عند الجويني ولا عند غيره من أهل السنة، ويرى أن لذة مشاهدة الرب سبحانه في الآخرة كل لذة في الدنيا حتى لذة العارفين به رغم تعلقهم بها وعدم تخليهم عنها لوعرضت عليهم الجنة بدلا منها (٢٢٢) وهذه موافقة أخرى للماترودي الذي يقول : "إن المعرفة العيانية لاتعادلها أية معرفة لأنها معرفة لاعتريها الوسواس" (٢٢٣) ويفرق الغزالي بين النجاة والفوز بالسعادة في الآخرة فالنجاة تكون لمن سلك الطريق وكان غرضه القصد إلى الحق وهو السلامة، وأما الفوز بالسعادة فهو خاص بالعارفين بالله المقربين منه (٢٢٤) مستدلا بقوله تعالى : "فأما إن كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين" (٢٢٥).

أفعال العباد :

يرى الجويني اتساقا مع الأشعري أن العبد لا يخلق فعله فالخالق والمخترع هو الله وحده، وقدرة العبد حادثة خلافا للمعتزلة الذين يقولون أن البعد خالق لفعله ومخترع له بقدرة قديمة أودعها الله فيه قبل الفعل ويقدم دليلا يثبت به استحالة انفراد العبد بخلق فعله يقول : "الأفعال المحكمة دالة على مخترعها وتصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله وهي على الاتساق والانتظام وصفة الاتفاق والإحكام والعبد غير عالم بما يصدر منه فيجب أن يكون الصادر منه دالا على علم مخترعه" (٢٢٦) ومعنى ذلك أن العبد لو كان مخترعا لفعله لكان عالما به مدركا حقيقته لكن غفلته وذهوله عن الإحاطة بما يصدر منه أكد عجزه، فثبت أن الرب وحده هو المخترع والعالم بحقائق ما يصدر من العبد ويضيف قائلا : "إن كل مخلوق مفتقر إلى رب ومالك وخلق العبد لأفعاله يعني ربوبيته لها وهذا يقتضي مشاركة المولى سبحانه في القدرة، وإثبات القدرة المستقلة للعبد قدح في قدرة الرب يقول : "القدرة الحادثة لاتؤثر في مقدورها أصلا وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها إذ العلم معقول نعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه" (٢٢٧) ويوافق الأشعري في القول بالكسب خروجا من الخلاف الذي جرى بين الجبرية والمعتزلة "والعبد قادر على كسبه وقدرته ثابتة عليه" (٢٢٨) وقدرة العبد حادثة تصحب الفعل ولاتسبقه بخلاف القدرة القديمة فإنها تتقدم على وقوع المقدور بها والقدرة باعتبارها عرضا من الأعراض لاتبقى لأنها لو بقيت يستحيل عدمها وإذا كان

الفعل الإنساني يخضع في حال حدوثه لقدرتين قدرة قديمة وقدرة حادثة فهذا يعني أنه واقع بهما معاً والجواب عنده لرفع هذا الإلتباس أن القدرتين ليستا متماثلتين حتى يكون الفعل مقدروا بهما. فالخلق والاختراع بالقدرة القديمة، والكسب أي الاتصاف بالفعل بالقدرة الحادثة فقد اختلفت الجهة إذن والقدرة الحادثة تتعلق بمقدور واحد ولا تتعلق بالمتضادات لأنها لو تعلقت بهما - أي الضدين - لقارنتهما ومن ضرورة ذلك اقترانهما وهو باطل على الضرورة " (٢٢٩) واجتماع الضدين مستحيل لأنها لو تعلقت بهما لما كان وقوع أحدهما بأولى من وقوع الآخر (٢٣٠) وإذا كانت القدرة تتعلق بمقدور واحد فلا يلزم منه عدم القدرة على التحول عنه لأنه ليس من شرط القدرة على الشيء القدرة على الضده كما نرى في تعلق العلم بالمعلوم فإنه لا يشترط فيه التعلق بضده (٢٣١) أما ما يقع خارجاً عن القدرة الحادثة كان يحدث شيء يسبب فعل سبقه وهو ما يسمى بالفعل المتولد، فهذا لا دخل لقدرة العبد فيه وإنما هو راجع إلى قدرة الله فقط بخلاف المعتزلة التي ترده إلى قدرة العبد لأنه ناتج عنها وواقع بسببها (٢٣٢) يقول " فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل الحق " (٢٣٣) لكننا نجد في العقيدة النظامية التي هي آخر مؤلفاته والتي اعتبرت عند البعض المعبرة عن أرائه الكلامية بحق عبارات فهم منها البعض في القديم والحديث جنوحاً عن مذهب الأشعري وانحيازاً لمذهب المعتزلة الذي يمنح القدرة الحادثة الإستقلال بالفعل يقول " والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً " (٢٣٤) ولرفع الحرج مما قد يسببه هذا الرأي المنافي لما عليه أصحابه قلل من أثر القدرة الحادثة باعتبار أنها استمدت تأثيرها من القدرة القديمة التي هي بسبب وواسطة، وبهذا المعنى ينسب الفعل إلى الله خلقاً وتقديراً كما أنه نفي أن يكون الفعل مقدوراً لقادرين يقول : " ولا سبيل إلى المصير إلى وقوع الفعل بالقدرة الحادثة والقدرة القديمة فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين " (٢٣٥) ويخلص إلى أن القدرة الحادثة لها تأثير في مقدورها " يقول : فإذا لم المصير إلى أن القدرة الحادثة لها تأثير في مقدورها " (٢٣٦) فالتناقض بين ما ذكره في العقيدة النظامية وما ذكره في الإرشاد بخصوص هذه المسألة واضح في نظري ومع ذلك وجد من أيدته فيها في القديم والحديث كذلك ذاكرين أنه عين الصواب وأنه نفس رأي الأشعري على التحقيق (٢٣٧) أما رأي الغزالي في هذه المسألة فلا يعرفه أي غموض إذ أنه امتدح رأي أهل السنة فيه وانضم إليه من أول وهلة " فانظر إلى أهل السنة كيف وفقوا

للسداد ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد " (٢٣٨) ورأيهم كما هو مبسوط في كتبهم وكما شرحه الغزالي نفسه (٢٣٩) يبطل الجبر والاختيار معا ويثبت توارد القدرتين على مقدور واحد لكن لا على وجه واحد، يقول الغزالي " وأما أهل السنة والجماعة فقالوا " أفعال العباد من الله من وجه ومن العبد من وجه وللعبد اختيار في إيجاد أفعاله " (٢٤٠) وينطلق الغزالي لإثبات هذا الرأي من مبدأ تعلق قدرة الله بكل ممكن وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو إذن ممكن وتفصيل ذلك أن الحركة الاختيارية باعتبارها حركة حادثة ممكنة مساوية لحركة الرعدة التي هي اضطرارية فمن المحال أن تتعلق قدرة الله تعالى بواحدة منهما وتعجز عن الأخرى وهي مساوية لها بل يتكرر المحال وهو أن الله تعالى لو أراد تسكين يد العبد إذا أراد العبد تحريكها فلا يخلو الحال إما أن توجد الحركة والسكون معا أو لا توجدان معا، فوجودهما معا اجتماع للضدين وهو محال، وخلوهما معا إبطال للقدرتين وهو محال أيضا، لأن القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الإرادة وقبول المحل، فإن ذهب الخصم الى أن تنازع القدرتين قدرة الله وقدرة العبد مقدورا واحدا يرجح كفة الأولى لأنها أقوى فهو خطأ لأن الترجيح لا يتأتى إلا إذا كانت القدرتان متساويتين في الخلق والاختراع فلا مفر إذن من اثبات مقدورين لقادرين كما ثبت توارد القدرتين على مقدور واحد (٢٤١) ويرى أن اختراع الله لحركة العبد أمر معقول دون أن تكون مقدورة للعبد، فخلق الحركة ذاتها وخلق قدرة العبد مقترنة بها يؤكد استقلال المولى بالاختراع للقدرة والمقدور جميعا وهذا هو أصل المقارنة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية ولما كان اسم الخالق والمخترع يطلق على من أوجد الشيء بقدرته سمي خالقا، وبما أن المقدور لم يقع بقدرة العبد وإن كانت مصاحبة له فلا يسمى خالقا ولا مخترعا وإنما يبحث له عن اسم آخر تحقيقا للمواءمة بين الآراء... فاختير له اسم الكسب اقتداء بما ورد في كتاب اله تعالى (٢٤٢) مشيرا الى الآيات التي أطلق فيها اسم الكسب على أفعال العباد منها، قوله تعالى " كل نفس بما كسبت رهينة " (٢٤٣) وقوله " وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم " (٢٤٤) وقوله " كل امرئ بما كسب رهين " (٢٤٥) وغيرها مما ورد فيه اسم الكسب، ويستدل الغزالي على استقلال الله بالخلق والاختراع بما يصدر من بعض الحيوانات كالنحل والنمل والعنكبوت من بناء محكم لمساكنها وما يجري بين بعضها الآخر من تعاطف غريزي وما ينجذب إليه الصبي إثر الولادة نحو ثدي أمه ليمتص لبنها،

كل ذلك لم يجر بتدبير وروية وإنما بهداية الله وتسخيره (٢٤٦) ويلاحظ الغزالي أن بعض المخلوقات شرط للبعض الآخر ولا يلزم تقدم البعض وتأخر الآخر والعبد مجري هذه الحوادث المترتبة ليس غير، وترتيبها واقع في قضاء الله الأزلي المعبر عنه بقوله تعالى " وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر " (٢٤٧) وظهورها بقدر معين لا يتجاوزه حسب الترتيب الأزلي مشار إليه بقوله تعالى " إنا كل شيء خلقناه بقدر " (٢٤٨) فيحصل من هذا أن العبد مسخر في كل ما يفعل أو يذر واقع تحت قضاء الله وقدره والحركة والقدرة والقصد والإرادة والمعرفة جميعها ترجع إلى قدر الله الذي ليس للعبد أثر فيه... (٢٤٩).

الأفعال المتولدة :

ينكر الغزالي تسمية الأفعال المترتبة عن أفعال سبقتها بالمتولدة مثل حركة الخاتم الناتجة عن حركة اليد، ويقدم تفسيراً خاصاً للمتولد لم نره عند غيره من المتكلمين وهو أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الأم، والنباتات من بطن الأرض. وهذا لا يتصور في الأعراض لأن حركة اليد لا جوف لها حتى تنبثق منها حركة الخاتم ولا هي حاوية لأشياء حتى يرشح منها بعض ما فيها فالتولد هنا غير موجود. ومشاهدة الحركة الثانية إثر الحركة الأولى لا يقتضي بالضرورة أنها متولدة منها وإنما يقتضي إنها مشاهدة معها، أما الاستغناء عن الحركة الثانية والاكتفاء بالأولى فهو خلط يشبه القول بأن العلم لو لم يتولد من الإرادة لأمكن أن يخلق الإرادة دون العلم أو العلم دون الحياة وهذا الخلط يدفع بأن المحال غير مقدور، ووجود المشروط دون الشرط غير معقول، والإرادة شرطها العلم وشرط العلم الحياة فكذلك شرط اشتغال اليد بشيء ما وجود حيز مجاور لحيزها الذي تشغله أما إذا لم يفرغ الحيز الثاني فإن اشتغالها يتوقف لأنه يؤدي إلى اجتماع جسمين في حيز واحد وهو محال، وخلو أحدهما شرط للآخر وهذا التلازم بينهما هو الذي دفع إلى الظن أن أحدهما متولد من الآخر وهو خطأ (٢٥٠) أما التلازم الذي لا شرط فيه كاحتراق القطن عند مجاورة النار فيمكن زواله إذا خرقت العادات ويظهر لي أن الغزالي بهذا التفسير للتولد أراد التخلص من الجواب وأن المعتزلة محقين في اتهامهم له بالخروج عن المعنى المصطلح عليه للتولد الذي يعني به في " وجود موجود عقيب موجود وكونه موجوداً وحادثاً به " (٢٥١) فالتالي يسمى متولداً والأول يسمى مولداً وهذا لا يتطرق إليه البطلان ويلجأ الغزالي في إبطاله إلى مبدأ عام وهو عموم

القدرة الإلهية لأن خروجه عنها مبطل لعموم تعلقها وهو محال ويؤدي إلى العجز (٢٥٢) ويضيف للمعتزلة تناقضات أخرى لا حصر لها في شأن التولد منها قولهم، ان النظر يولد العلم وتذكره لا يولده (٢٥٣) والنتيجة التي انتهى إليها هي : " ان الحادثات كلها جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى وهو المستبد باختراعهما وليس تقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل تقع بالقدرة الإلهية وعموم حكمها " (٢٥٣) ويبدو أن تعليل الغزالي المبني على ان شعور المرء بالفرق بين الفعل الاختياري وبين ما تقوم به أعضاؤه تلقائياً من رعدة ورعشة ونبض وظائف آلية محض كاف في كون الفعل كسبا له غير مقنع ولم يلجئه إليه إلا ضرورة ربط العمل بالجزاء ولا يتأتى هذا إذا تجرد العبد من كل مسؤولية وسلب من كل أثر في فعله وبذلك لم يفلح في ترسيخ مبدأ الكسب الذي ابتكره الأشاعرة كحل وسط في هذه المسألة، لأن أمره غير واضح ولهذا صار يضرب به المثل في كل أمر غامض فيقال أخفى من كسب الأشعري، وإن كان بعض الباحثين المعاصرين يرون أن سر القدر يناسبه الخفاء لا الظهور فنظرية الكسب عندهم مهمة جدا وهي مخرج دقيق لهذا الإشكال (٢٥٤) ولعل هذا ما قصده الغزالي بقوله " إن سر القدر لو أفشي لأوهم عند أكثر الخلق عجزا إذ تقصر أفهامهم عن إدراك ما يزيد ذلك الوهم عندهم (٢٥٤).

النبوة والرسالة :

نقل الجويني بعض شبه البراهمة المنكرين لجواز النبوة منها أن الرسالة لا داعي لها إذ في العقل غناء عنها لأن أحكامها إن وافقت العقل فهي تكرار لاجدوى منه وإن خالفته فهي غير مقبولة. لأن المقبول هو ما يحكم به العقل وهذا مبني على رأيهم القائل بأن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، وعلى فرض قبول دعواهم جدلا فلا مانع من أن يكون النقل معضدا للعقل.

وتوافر مجموعة من الأدلة على مدلول واحد يزيده ثبوتا وتأكيدا (٢٥٥) يقول " ولئن تساوقت العقول الى كليات المصالح لكنها لم تقف على تفاصيلها والشرائع توضحها " (٢٥٦) ثم ان إرسال الرسل ليس مما يحيله العقل كاجتماع الضدين وانقلاب الأجناس وليس فيه ما يمتنع من جهة التحسين والتقدير بل هو لطف من الله بعباده يدفعهم الى الإيمان لما شرعه الرسل إليهم وبما وصلوا إليه بعقولهم فالرسل يأتون بما

يدركه العقل وما يعجز عن إدراكه، ولا امتناع في ذلك " فيكونون مؤكدين للمعقولات
مذكرين بها ومن تكلم بقضايا العقول لم يعد كلامه لغوا " (٢٥٧) ومنها نعتهم بعض
الشعراير الدينية كالطواف، ورمي الحجار، والسعي بين الصفا والمروة وغيرها بأنها
حركات عبثية ينبو عنها العقل ولا تحقق أية مصلحة وهذه الشبهة تتوجه في حق من
يتضرر وينتفع والله منزه عن ذلك لايسأل عما يفعل وهم يسألون (٢٥٨) وواصل دفع
كل الشبه التي نقلها عنهم منتهايا إلى القول بأن إرسال الرسل جائز (٢٥٩) لأن النبوة
لا تعدو أن تكون " تعريف الله عبدا من عباده أمرا بأن يبلغ رسالته إلى عباده وليس هذا
من مستحيلات العقول " (٢٦٠) ..

وركز الجويني والغزالي من بعده وكل الأشاعرة على شبه البراهمة وإن كان الخصوم
كثيرين لأن إبطالهم للنبوة يعني بتعبير سعيد بن سعيد " نسف الشريعة من أساسها
واجتثاثها من أصلها " (٢٦١) .

المعجزة:

ويقدر الجويني أن المعجزة هي دليل صدق النبي ولادليل سواه (٢٦١) وهي أمر
خارق للعادة صادر من قبل المولى سبحانه أجراها على يد النبي، إلا أن تسميتها بالمعجزة
من باب التوسع ليس غير لأن المعجز هو الذي خلق العجز وهو الله سبحانه وتعالى، لأنها
إذا كانت متاحة للبشر فإن المتحدين بها لايعجزهم معارضتها فالمقصود بالإعجاز
هو " الانباء عن الامتناع من غير تعرض لوجود العجز الذي هو ضد القدرة " (٢٦٢)
لكنه في العقيدة النظامية يثبت عدم القدرة على المعارضة إذ في المعارضة بطلان
المدعي (٢٦٣) وذكر شرائطها (٢٦٤) وإذا كانت المعجزة بمثابة التصديق فلا يتم ذلك إلا
إذا كانت مقرونة بالتحدي وضرب لذلك مثالا بأن من ادعى أنه مبعوث الملك والملك يرى
ويسمع وأمره بأن يقوم بحركات معينة تأييدا لادعائه، وطبق الملك ما أمر به دل ذلك على
تصديقه إياه، أما إذا اكتفى المبعوث بدعوى مطلق الرسالة وقام الملك بحركات لم تطلب
منه ذلك دليل على تصديقه (٢٦٥) ويرى أنه ليس من شرط المتحدي أن ينص على
الإتيان به بمثل ما أتى به بل يكفي أن يقع الفعل وفق ما تحدى به لأن الغرض من التحدي
ربط الدعوى بالمعجزة (٢٦٦) والغزالي بدوره عرض شبه البراهمة ورد عليها (٢٦٧)
وقال بجواز بعة الرسل عقلا وشرعا ووقوعها دليل على جوازها، وأكد حاجة البشر

إليها لأن العقل لا يفي بجميع مطالب الدنيا فبالأحرى مسائل الآخرة يقول " والعقلاء بأجمعهم معترفون بأن العقل لا يهتدي الى ما بعد الموت ولا يرشد إلى ضرر المعاصي ونفع الطاعات ولا سيما على سبيل التفصيل والتحديد كما وردت به الشرائع بل أقروا بجملتهم أن ذلك لا يدرك إلا بنور النبوة " (٢٦٨) وهو نفس المعنى الذي أشار إليه الجويني في الاقتباس السابق (٢٦٩) وإذا كان العقل قد حكم بقدرة الرب سبحانه فما عليه إلا أن يحكم بدلالة المعجزة على صدق النبي بأنها من فعل الرب يقول الجويني " المعجزة إنما تدل في حق من يعتقد الرب قادرا يفعل ما يشاء " (٢٧٠) فبعثة الأنبياء تحقق غرضين في نظر الجويني والغزالي معا. إرشاد الناس إلى مصالحهم في دنياهم فيما لا تدركه العقول بمفردها، ومصالح أخرهم فيما لا سبيل الى معرفتها إلا بواسطتهم (٢٧١) وهذا يعني جلب المصالح ودرء المفسد قدر ما يمكن يقول ابن تيمية " والرسل صلوات الله عليهم وسلامه بعثوا لتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفسد وتقليلها بقدر الإمكان " (٢٧٢) ثم عدد الغزالي جملة من المعارف لا تدرك في نظره إلا عن طريقهم، منها علم الطب والنجوم، فإذا تبينا خاصية هذه العلوم عن طريق التجربة لندرك ماهيتها ونتخذ معيارا معيناً لمعرفة فلا نظفر بطائل، لأن التجربة تكون في الأشياء التي تتكرر مرارا بحيث يتسنى مراقبة ما بقي فيها ثابتا وما يتغير بينما بعض الأحكام النجومية وخواص الأدوية لا تقع إلا نادرا. والعقل عاجز بدوره عن إدراكها بجريان أحكامها بحسبها ومن ثم فلا سبيل إلى معرفتها إلا بإلهام من الله وتوفيق منه وهو المراد بالنبوة (٢٧٣) وهذا شبيه بما ذكره الجويني من أن الرسل يخبرون بالغذاء النافع والدواء الشافي ابتداء وفي هذا وقاية من الضرر والعقل لا يدرك هذا إلا بعد التجربة الطويلة والخبرة الواسعة مما قد يسبب خطرا قبل حصول التجربة (٢٧٤) ومعظم الأشاعرة يجعلون من مهمات النبوة تعليم الناس مرافق الحياة وأحوال المعيشة (٢٧٥) وذكر الغزالي أمثلة كثيرة يستقل الرسل بالكشف عنها (٢٧٦) ويرى الغزالي كشيخه الجويني أن صدق الرسول يتوقف على وجود آية يتميز بها عن غيره ممن يدعي النبوة كذبا وهذه الآية هي ما يسمى بالمعجزة " صدقه ليس بضروري بل هو بشر كسائر الخلق فلا بد له من دليل يميزه عن غيره ممن تحدى بالنبوة كاذبا ولا يمكن ذلك إلا بالنظر في المعجزة ومعرفة حقيقة المعجزة وشروطها إلى آخر النظر هي النبوات " (٢٧٧) والمعجزة عند الغزالي تعني إثبات العجز لمن يروم معارضة النبي فيما أتى به فيقول " لا

معنى للمعجزة إلا ما يقتدر بتحدى النبي عند استشهاده على صدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته " (٢٧٨) وإذا قرر العقل صحة النبوة وإمكانها ما دام قد دلل على جواز المعجزة ووقوعها مما يستلزم صدق النبي صلى الله عليه وسلم فما عليه بعد ذلك إلا أن يعزل نفسه كما يقول الغزالي " العقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضي باستحاليته " (٢٧٩) وهو نفس المعنى الذي عبر عنه الجويني بقوله " فإذا ظهرت المعجزات ودلت على صدق الرسول الدلالات فقد تقرر الشرع واستمر السمع المنبئ عن وجوب الواجبات وحظر المحظورات " (٢٨٠).

تقريب مدركات النبوة :

حاول الغزالي أن ييسر مدركات النبوة ويقربها إلى أذهان الناس فنبههم إلى أن الله منح عباده نموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم فالنائم يرى في منامه صوراً عجيبة ويدرك معانٍ متنوعة ويسمع أصواتاً مختلفة تارة تكون واضحة بينة لاحتياج في فهمها وتفسيرها إلى من يعبرها، وتارة أخرى تكون في قالب أمثلة تتضمن إشارات دقيقة إلى التعبير وهذا الشأن - الرؤيا في المنام - لو لم يطأ على الإنسان ويجربه بنفسه وقص عليه بأن شخصاً ما يخر مغشياً عليه ويفقد شعوره فيدرك الغيب لما صدقه وراح يبحث عن الحجج والبراهين لتفنيده ولأعلن في يقين أن الحواس وحدها هي أدوات الإدراك.

فمن لا يدرك الأشياء وهي مرئية له ماثلة لديه، فبالأحرى أن لا يدركها في خفائها وغموضها، وإنكار غير المشاهد المحسوس من المعارف يعتبره الغزالي خطأً بدليل أن العقل وهو طور من أطوار الأدمي يمكنه إدراك أنواع من المعقولات لا دور للحواس فيها فكذلك النبوة طور آخر يحصل فيه نور يدرك الغيب مما يمتنع عن العقل إدراكه (٢٨١) فالغزالي بقياسه مدركات النبوة على مدركات الرؤية الصادقة يستنتج أنه ما دام قد انكشف لصنف من الناس بعض الغيب عند النوم جاز أيضاً أن ينكشف لصنف آخر بطريقة الوحي في اليقظة وهم الأنبياء. ثم أتى بمثال آخر لنفس الغرض اعتبره خسيساً ولكنه قريب إلى الفهم سهل التقبل، وهو أن بعض الناس يتذوقون الشعر ويعظم إحساسه بأنغامه وموسيقاه ويسري أثره في وجدانه فيملك عليه أقطار نفسه ويحرم منه البعض الآخر حتى أنه لا يميز بين الموزون منه والمنزحف وحتى " لو اجتمع العقلاء

كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه " (٢٨٢) فهذا التفاوت في بعض الملكات الخاصة يقاس عليها الذوق الخاص النبوي (٢٨٣).

ويعلل الغزالي تأثير النوم في مشاهدة الصور والمعاني التي تتعذر مشاهدتها في اليقظة بتراجع سلطان الحواس لدى الناس وتخلصهم من جذبها وتراخي قواها الصارفة عن الاتجاه نحو عالم الغيب، وبعض أنوار النبوة قد تستعلي وتستولي فلا تقدر الحواس على جرّها إلى عالمها ولا تستطيع صرفها عن الاهتمام بما وراء المحسوس فيتسنى للنبي عندئذ بفضل هذا التجرد من الحواس وتخلص نفسه من عوائق البدن إمتلاك شفافية تمكنه من معرفة الغيب والأمور التي لا يدركها العقل (٢٨٤) وليس بالضرورة أن تكون رؤية النائم أو رؤيا النبي والولي في اليقظة لعين المرئي وذاته، وإنما تكون لمثاله الذي يقوم مقام ذاته، وهو هنا متأثر بالاشراق ونظرية المثل الأفلاطونية، كما أنه متأثر بالبعد الصوفي حين يقرر أن من لم ينل حظا من الذوق الصوفي لا يمكنه أن يدرك النبوة على حقيقتها لأن التجربة الصوفية هي المرحلة الأولى والطبيعية لبلوغ مقام النبوة وهذا ما مر به محمد ﷺ حين خلا بنفسه في غار حراء منقطعا للعبادة والتأمل (٢٨٥) وإذن فالذين يرفضون طور النبوة وينكرون حقائق الوحي إنما ألجأهم إلى ذلك جهلهم بطبيعة النبوة لأنهم لم يصلوا إلى مرحلتها ولم يجدوا في أنفسهم شيئا منها شأنهم في ذلك شأن الأكמה الذي لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوان والأشكال، وحكي له ذلك ابتداء لم يفهمها ولم يقربها، (٢٨٦) وحينئذ فلا يعرف حقيقة النبوة إلا النبي (٢٨٧).

وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول :

يرى الجويني أن دلالة المعجزة على صدق الرسول ليست من قبيل الدلالة العقلية، لأن الدليل العقلي يتعلق بمدلوله بعينه ولا يتصور وقوعه غير دال عليه، وليس كذلك طريق المعجزات وإنما هي دلالة اصطلاحية تنتزل منزلة التصديق بالقول (٢٨٨) ومع ذلك قرر أنه يستحيل وقوعها على يد الكاذب (٢٨٩) أما الغزالي فقد اعتبرها ضرورة عادية يقول في مثال الملك، " حصل للحاضرين علم ضروري بأنه رسول الملك قبل أن يخطر ببالهم أن هذا الملك من عادته الإغواء أم يستحيل في حقه ذلك (٢٩٠) فهي إذن ليست من باب الإخبار بأن هذا رسول وإنما هي بمنزلة قوله : أنت رسولي : وهذا ابتداء نصب وتولية وتفويض ولا يكون الكذب في التفويض وإنما يكون في الاخبار والعلم بأن هذا تصديق

وتفويض ضروري (٢٩١) فهو مثل الجويني في اعتبار المعجزة من باب الإنشاء لا من باب الإخبار فلا يدخلها صدق ولا كذب فهذا موقف لا يتوقف ثبوته على نفي الكذب (٢٩٢) غير أن العلم الضروري الذي حصل إثر النظر في المعجزة ليس هو العلم البديهي عند الغزالي، بل هو العلم الذي يجد المرء نفسه مضطرا إليه فلا يخامره بوجود شك في صدق الرسول وإن كان نظريا، فثمة فرق عنده بين الضروري والأولي " العلم الضروري عند الأكثرين عبارة عن الأولي لا عما نجد أنفسنا مضطرين إليه، فإن العلوم الحسابية كلها ضرورية وهي نظرية ومعنى كونها نظرية أنها ليست بأولية، (٢٩٣) وهذا ما عناه الجويني حين ذكر أن الضرورة هنا ليست من جنس ضرورات البداية " وهي التي يهجم العقل عليها من غير احتياج إلى تدبر - وإنما هي مما يصار إليه بعد كثير احتيال وتدبر في الرفض والممانعة ولكن في غير طائل " (٢٩٤).

معجزات محمد صلى الله عليه وسلم :

يرى الجويني والغزالي أن أعظم معجزات محمد صلى الله عليه وسلم هي القرآن الكريم الثابت بالتواتر، ووجه الإعجاز فيه مجموع الأسلوب والفصاحة والبلاغة دون الاقتصار على أحدها، وهذه الميزة انفرد بها عن مناهج كلام العرب مما يؤكد أنه أمر خارج عن مقدور البشر، نعم توجد في بعض خطب العرب وأشعارهم جزالة وتوجد أيضا مراعاة للنظم تقليدا لا إنشاء، ويتبين هذا من كلام قلة من المعارضين مثل مسيلمة الكذاب الذي يقول " الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل " (٢٩٥) فقد شهد الفصحاء من العرب بسخافة هذا الكلام وركته بينما اعترفوا بفصاحة القرآن، وكفوا عن الطعن فيه وعجزوا عن معارضته رغم تحديه لهم " فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين " (٢٩٦) وقوله " وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله " (٢٩٧) " قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا " (٢٩٨) ويرفض كلاهما كل ما قدم من أذار تبرر عدم قيامهم بالمعارضة إما لموانع اعترضتهم أو لانشغالهم بالحرب والقتال، ولو أنهم فعلوا لتيسر لهم ذلك. ومنها أنهم يقدرون على المعارضة ولكن الله صرفهم عنها، وفندا لاحتمال الأول لأن المعارضة بالقول مع القدرة أهون من القتال وأحفظ لأرواحهم ومكاسبهم ولا سيما وقد تضرروا كثيرا باختيارهم الحرب (٢٩٩) أما دعوى القدرة على المعارضة ولكنهم صرفوا عنها، فإن الغزالي لا يرى في هذا الادعاء ما

يغير الحقيقة لأن الصرفة في حد ذاتها معجزة بل إنها من أعظم المعجزات (٣٠٠) فإذا أعلن نبي من الأنبياء في ملأ من الناس أنه سيعرك إصبعه أو جفنه أو غير ذلك وتحداهم بأن يفعلوا مثله وعجزوا عن ذلك مع سلامة الأعضاء ثبت صدقه وإن تركوا المعارضة لفقد الداعية فهي معجزة كذلك متى كان غرضهم متعلقا بالتخلص من الرسول وأعوانه (٣٠١) أما الجويني فإنه نفى الصرفة في كتابه الإرشاد موافقا بذلك جمهور الأشاعرة (٣٠٢) لكنه اعتنقها في العقيدة النظامية يقول : " فثبت قطعاً أن الخلق ممنوعون عن مثل ما هو من مقدوراتهم " (٣٠٣) وأجاب عن اعتراض قد يصدر من الخصم بأن يقال : ما الذي يضمن بأن القرآن عورض ثم كتم، بأنه لو وقع ذلك لفشا أمره بين الناس " لأن الخطب العظيم لا يخفى في مستقر العادة " (٣٠٤) ويضيف الإمامان وجهين آخرين لإعجاز القرآن هما :

- ١ - إخباره عن قصص الأولين كما وردت في الكتب المنزلة، مع أن الرسول كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، ولم يخرج في طلب العلم ولا دارس أهله، ولم ينشأ في محيط مثقف يمكن أن يؤثر فيه ويستفيد منه " وماكنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك " (٣٠٥).
- ٢ - كشفه عن أحداث ستقع مستقبلاً ووقعت كما أخبر " ألم غلبت الزوم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين " (٣٠٦) " لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين " (٣٠٧).

المعجزات المادية :

يثبت الغزالي والجويني للرسول معجزات مادية ظهرت على يديه وكانت دليلاً على صدقه مثل انشقاق القمر، وحنين الجذع، ونبع الماء من بين أصابعه وتكثير الطعام القليل ليكفي الجمع الكثير... إلخ (٣٠٨) فإن قال المنكر إن كل واحدة من هذه المعجزات لم تثبت تواترها بمفردها بل جاء خبرها آحاداً فهذا لا يضعف الاعتماد عليها لأن مجموعها بلغ مبلغ التواتر، فكما أن شجاعة علي كرم الله وجهه وكرم حاتم علما تواترا، فإن كل حادثة بعينها لم تثبت عن طريق التواتر، ولكن بضم الوقائع إلى بعضها وجمع آحادها تثبت صفة شجاعة علي وكرم حاتم فيكون ثبوت صفة الشجاعة لعلي والكرم لحاتم متواترا لأن جملتها بلغت مبلغ التواتر وإن لم يبلغ آحادها ذلك ولا قدح في تواترها فكذلك معجزات الرسول المادية (٣٠٩) ويخص الجويني آية انشقاق القمر بالتواتر لأنها أخبرت

عنها آية من كتاب الله ثبت تواترها (٣١٠) مشيراً إلى قوله تعالى : " اقتربت الساعة وانشق القمر وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر " (٣١١) ويدعم الغزالي المعجزات المادية بقرائن الأحوال فمعرفة أحوال الشخص عن كذب أو بما تواتر عنه من أخبار ودراسة ما قدمه من مؤيدات تكشف بوضوح عن صدقه أو كذبه فإن الذي يدرس الطب أو الفقه يسهل عليه معرفة الأطباء والفقهاء ولو لم يلتق بهم لأنه عرف قوانين الطب والفقه، وكل من لم تتوفر فيه هذه القوانين فإنه لا يكون طبيباً أو فقيهاً أبداً فكذا من أدرك معنى النبوة وأكثر من النظر في القرآن الكريم، وما أخبر به صلى الله عليه وسلم عن ربه وتطبيقه لذلك، فإنه يدرك لامحالة أنه نبي مرسل أما إذا اقتصرنا في معرفة النبي على ما أتى به من معجزات مادية دون الالتفات إلى ما يحف بها من قرائن الأحوال فلعلنا نظن أن ذلك سحر وتخيل وأنه من الله إضلال فإنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء (٣١٢) ويقرب من هذا ما قرره الجويني من أن المعجزات المادية لا تبلغ قوة معجزة القرآن، يقول : " فإنه عندي أبلغ من قلب العصا حية ونحوه فإنه قد يسبق مبادر إلى أنه من اختصاص صاحبه بمزايا في العلوم إلى أن يؤدي امتداد الفكر إليه " (٣١٣) ورد الجويني والغزالي على شبه منكري نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهما فرقتان منعت أحدهما نسخ الشرائع، وشككت الأخرى في معجزاته صلى الله عليه وسلم (٣١٤) واتفقا على أن لا شيء يفعل بالطبع وأن ما يبدو من ارتباط المسبب بسببه لا يعدو أن يكون مجرد اقتران حصل بوجوده الفعل.

الكرامة:

وأثبت الجويني الكرامة في نطاق خرق العادة ورد على نفاتها ودفع التباسها بالمعجزة يقول " وليس في وقع الكرامة ما يقدح في المعجزة، فإن المعجزة لا تدل لعينها وإنما تدل لتعلقها بدعوى الرسالة ونزولها منزلة التصديق بالقول " (٣١٥) واستدل على وقوعها بما جرى لأهل الكهف، ومريم وأم موسى من آيات، وكذلك ما صاحب مولد الرسول صلى الله عليه وسلم من آيات قبل النبوة مشيراً إلى أنها لا تظهر إلا على يد ولي بمقتضى إجماع الأمة لا بحكم العقل، لكنها لا تدل قطعاً على الولاية (٣١٦) أما الغزالي فقد اكتفى بجوازه والتمييز بينها وبين المعجزة بإعلان التحدي في المعجزة دون الكرامة وأنها يمكن أن تظهر على يد فاسق مخالف الجويني الذي قيدها بالولي يقول الغزالي " الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدي به فإن كان مع التحدي فإننا نسميه معجزة ويدل

بالضرورة على صدق المتحدي " (٣١٧) وأثبت كلاهما السحر عقلاً وشرعاً ووقوعاً لأنه عبارة عن حركات لا تخرج عن قدرة البشر وإن بدت للناظر أنها غريبة كالترقي في الهواء والتحرك في الأجواء، وليست بمعزل عن قدرة الله لأن كل ما يقدر عليه البشر هو مقدور لله تعالى (٣١٨) وأدخله الجويني ضمن دائرة خرق العادات، وخص ظهوره على الفاسق، واستدل على وقوعه بقصة هاروت وماروت وسورة الفلق التي ارتبط نزولها بما وقع لرسول الله صلى الله عليه وسلم من سحر على يد لبيد بن الأعصم اليهودي وأحال حكمه إلى الفقهاء لأنهم المرجع في ذلك (٣١٩) واعتبره الغزالي صناعة كغيرها من الصناعات لها قواعد وقوانينها يبرع فيها من حذقها واطلع على أسبابها، ولا يمكن أن نؤول إلى تغيير طبائع الأشياء وقلب موازينها مثل إحياء الموتى وفلق البحر وإبراء الأكمة والأبرص مما يضاهي مقدور الله تعالى (٣٢٠) يقول " إن ادعى كل مقدور لله هو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة وإن فرق بين فعل قوم وقوم فقد تصور تصديق بما يعلم أنه ليس من السحر " (٣٢١).

هذا وهناك قضايا أخرى أجرينا مقارنة فيها بين الإمامين، مثل :

— الإمامة العظمى. — ومفهوم الإيمان.

ولكن نمسك عن ذكرها الآن إيثاراً للإيجاز.

خاتمة :

والخلاصة أن الجويني والغزالي اتفقا في معظم المسائل التي عرضت في هذا البحث انسجاماً مع خط الأشعري بصفة عامة. واشتركا في استخدام العقل والتأثر بالفلسفة والمنطق على تفاوت بينهما والتوسع في التأويل والإنحياز إلى المعتزلة أحياناً. وانفرد كل واحد منهما برأي مستقل في عدد منها. وإذا كان الجويني اشتهر بخلافه لأهل السنة في إثبات الأحوال زمنياً كما جاء في كتابة الإرشاد (٣٢٢) موافقاً للمعتزلة في ذلك فإن الغزالي اشتهر بمخالفته للمتكلمين جميعاً في القول بروحانية النفس (٣٢٣) متضامناً مع الفلاسفة. إلا أن الغزالي في تقديره أكثر استقلالاً بالرأي من شيخه الجويني وأدق تحليلاً، وأوضح بياناً وأسهل عبارة وأجمل أسلوباً، فضلاً عما تميز به عنه من معرفة وافية بالفلسفة والتصوف ونقد منهجي لكل الطرق التي تروم الوصول إلى الحقيقة سوى طريق الصوفية، ووفرة إنتاجه وشيوعه.

الهوامش والمراجع

- (١) المقدمة: ٤٥٥ - طه - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان.
- (٢) ابن تيمية - نقض المنطق: ٦٠ - تح: محمود عبدالرازق حمزة وسلمان الصنيع - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- (٣) السبكي - طبقات الشافعية: ٢٦٠/٣ - الجام العوام - ٦٢ وما بعدها.
- (٤) شفاء الغليل: ٨ - تح: جمد الكبيسي - مطبعة الإرشاد - بغداد ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م.
- (٥) ابن الجوزي - المنتظم: ١٦٩/٩ - ط١ - دار المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - ١٣٥٩هـ.
- (٦) السبكي - طبقات الشافعية: ١٠٧/٤ - المطبعة الحسينية - القاهرة.
- (٧) نفس المرجع والصفحة.
- (٨) الحقيقة في نظر الغزالي: ٢٨ - ط٤ - دار المعارف - القاهرة.
- (٩) الذاريات: ٢١.
- (١٠) الأعراف: ١٨٥.
- (١١) آل عمران: ١٩٠.
- (١٢) الاقتصاد في الاعتقاد: ٣ - ط١ - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ١٣٠٤هـ - ١٩٨٣م.
- (١٣) الإرشاد - المقدمة - تح: محمد يوسف موسى، وعلي عبدالمنعم عبدالحميد - مطبعة السعادة - مصر ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.
- (١٤) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد: ٣.
- (١٥) نفس المرجع: ٤.
- (١٦) الغزالي - معارج القدس: ٥٧ - ط١ - السعادة - مصر ١٣٤٣هـ - ١٩٢٤م - ضمن مجموعة فراند الآلي.
- (١٧) الغزالي - المستقصى: ٣/١ - ط٢ - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- (١٨) انظر الإرشاد باب في أحكام النظر: ٣ - الرازي، المحصل: المقدمة الثانية في أحكام النظر: ١٢١ - الخ.
- (١٩) الإرشاد: ٣.
- (٢٠) نفس المرجع: ٤.
- (٢١) نفس المرجع: ٤.
- (٢٢) الاقتصاد في الاعتقاد: ١٤.
- (٢٣) نفس المرجع والصفحة.
- (٢٤) نفس المرجع والصفحة.
- (٢٥) نفس المرجع: ٨ - ٩ - ١١.
- (٢٦) الإرشاد: ٣٥٨ - ٣٥٩.

- (٢٧) الاقتصاد في الاعتقاد : ١٣٢ - والمستشفى : ٣/١.
- (٢٨) الاقتصاد في الاعتقاد : ١٣٢.
- (٢٩) نفس المرجع والصفحة.
- (٣٠) البرهان : ١/١٤٠٠ - تح : عبدالعظيم محمود الديب - ط ٣ - دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م - انظر علي سامي النشار - مناهج البحث عند مفكري الإسلام ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ط ٣ - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٦م.
- (٣١) لمع الأدلة : ٧٧ - تح : فوزية حسين محمود - ط ١ - الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
- (٣٢) المقدمة : ٤٦٥.
- (٣٣) السيوطي - صون المنطق - ١٣ - ط ١ - مطبعة - مصر.
- (٣٤) النشار - فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية : ١/١٢٩ - ١٣٠ - ط ١ - دار الأندلس ١٩٨٣م.
- (٣٥) المنقذ من الضلال : ٩٤ - تح : جميل صليبا وكامل عياد - ط ١١ - دار الأندلس ١٩٨٣م.
- (٣٦) محمد يوسف موسى - مقدمة الإرشاد - ص. ص. وانظر فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ١/١٢٩ - ١٣٠.
- (٣٧) محمد زاهد الكوثري - مقدمة العقيد النظامية ٢-٤ - مطبعة الأنوار - ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.
- (٣٨) تراث الإسلام - عالم المعرفة ٢٢١.
- (٣٩) نفس المرجع : ٢٢٠.
- (٤٠) البرهان : ١/١٤٠ وما بعدها.
- (٤١) المقدمة : ٤٦٦.
- (٤٢) رسالة التوحيد : ٣٥ - انظر البحث القيم للدكتور عبدالمجيد النجار - دور الفكر الإسلامي في نصرمة العقيدة بين الأمس واليوم : ١٦٠ - النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين. عدد ٥ - ١٩٧٨-١٩٧٩م.
- (٤٣) معيار العلم : ١٠٢ - ط ٢ - المطبعة العربية - مصر ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م - والمستشفى ٥٥/١ - ٥٢.
- (٤٤) المستشفى : ١/٥٢.
- (٤٥) الاقتصاد : ١٢-١٣.
- (٤٦) القسطاس المستقيم : ٨٤ - ط ١ - مطبعة الترقى - مصر ١٣١٨هـ - ١٩٠٠م.
- (٤٧) البقرة : ٢٥٨.
- (٤٨) البقرة : ٢٥٨.
- (٤٩) القسطاس المستقيم : ٢٩-٣٠-٣١.
- (٥٠) الأنعام : ٧٦.

(٥١) القسطاس المستقيم : ٤١.

(٥٢) الأنعام : ٩١.

(٥٣) الأنعام : ٩١.

(٥٤) القسطاس المستقيم : ٥٠-٦٣ - انظر البحق القيم للدكتور محمد عبدالستار نصار - الجانب المنطقي في فلسفة الغزالي - ٢٨٢ وما بعدها - حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة قطر - عدد ٤ - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

(٥٥) القسطاس المستقيم : ٣٧.

(٥٦) نفس المرجع : ٣٦.

(٥٧) محك النظر : ٣٣ - ط١ - المطبعة الأدبية - مصر - وانظر بحث الدكتور المشار إليه في إحالة (٥٤).

(٥٨) التهاقت : ٨٥ - تح : سليمان دنيا - ط٦ - دار المعارف.

(٥٩) معيار العلم : ٢٦-٢٧.

(٦٠) نفس المرجع والصفحة.

(٦١) المستقصى : ١٠/١ - ومعيار العلم : ٢٦.

(٦٢) الرد على المنطقتين : ١٤-١٥ - ط بومباي - الهند ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م.

(٦٣) ابن تيمية - الفتاوي : ٩/٢٦٩ - تح : عبدالرحمن محمد قاسم - طبعة دار المعارف - الرباط - المغرب.

(٦٤) فيصل التفرقة : ٤٨ - ط١ - مطبعة السعادة - مصر - ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م.

(٦٥) ص - ٧٥.

(٦٦) القمر : ١٤.

(٦٧) الرحمان : ٢٧.

(٦٨) الزمر : ٥٦.

(٦٩) الإرشاد : ١٥٥ وما بعدها.

(٧٠) الإرشاد : ١٥٥.

(٧١) صحيح البخاري - كتاب التهجد : ٢/٤٧ - كتاب التوحيد : ٨/١٩٧ - كتاب الدعوات : ٧/١٤٩ - تح : محمد فؤاد عبدالباقي - طبعة اسطنبول ١٩٨١ م.

(٧٢) المائدة : ٣٣.

(٧٣) القدر : ١.

(٧٤) الإرشاد : ١٦١-١٦٢.

(٧٥) نفس المرجع : ١٦١.

(٧٦) صحيح البخاري - كتاب الاستئذان : ٧/١٢٥ - ط٣ - دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

- (٧٧) الإرشاد : ١٦٤ - مكرر ٧٧.
- (٧٨) يوسف : ٨٢.
- (٧٩) الاقتصاد في الاعتقاد : ٣٩.
- (٨٠) نفس المرجع : ٣٩ - ٤٠.
- (٨١) الجام العوام عن علم الكلام : ٨٠ - (ضمن القصور العوالي) - ط ٢ - دار الطباعة المحمدية - القاهرة - ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م.
- (٨٢) الاقتصاد في الاعتقاد : ٤٠ - ٤١.
- (٨٣) المضمون الصغير : ١٨٠ - ١٨١ - ط - المطبعة الإعلامية - مصر ١٣٠٣ هـ.
- (٨٤) طه : ٥.
- (٨٥) الإرشاد : ٤٠ - ٤١ - الاقتصاد : ٣٨.
- (٨٦) فصلت : ١١.
- (٨٧) الإرشاد : ٤١ - الاقتصاد : ٣٨.
- (٨٨) الإرشاد : ٤٠ - ٤١ - الاقتصاد : ٣٨.
- (٨٩) الإرشاد : ٤١.
- (٩٠) الشامل : ٥٥١ - تح : علي سامي النشار ومن معه - منشأة المعارف - الاسكندرية ١٩٦٩ م.
- (٩١) الاقتصاد في الاعتقاد : ٣٨.
- (٩٢) محمد الطاهر التحرير والتنوير : ٨ - القسم : ٢ / ١٦٤ - ط ١ - الدار التونسية للنشر - تونس.
- (٩٣) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : ٣٦ - والجام العوام : ٦٨.
- (٩٤) الجام العوام : ٧٤.
- (٩٥) نفس المرجع والصفحة.
- (٩٦) نفس المرجع والصفحة.
- (٩٧) نفس المرجع والصفحة.
- (٩٨) نفس المرجع والصفحة.
- (٩٩) نفس المرجع والصفحة.
- (١٠٠) ص : ٢٣.
- (١٠١) العقيدة النظامية : ٢٤ - ٢٥.
- (١٠٢) أحمد بن حنبل - المسند : ١ / ٢٦٦ - ٣١٤ - ٣٢٨ - ٣٣٥ - ط - استنبول ١٩٨٢ م.
- (١٠٣) يوسف : ٦.
- (١٠٤) الحديد : ٤.
- (١٠٥) صحيح مسلم - كتاب القدر : ٢٠٧٦.
- (١٠٦) نفس المرجع - كتاب الذكر والدعاء : ٣ / ٢٠٦٧.

- (١٠٧) الحاكم النيسابوري - المستدرك على الصحيحتين : ٤٥٧/١ - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان.
- (١٠٨) قانون التأويل : ٤٩ - ٥٠ - تح : محمد زاهد الكوثري - هدية مجلة الأزهر - عدد ربيع الآخر ١٤٠٦ هـ.
- (١٠٩) قانون التأويل : ٤٩ - ٥٠.
- (١١٠) الإحياء : ١٠٤/١ - دار المعرفة - بيروت - لبنان - مكرر .
- (١١١) ابن حنبل - المسند : ٥٤١/١٢.
- (١١٢) فيصل التفرقة : ١٠ - والأحياء : ١٠٤/١.
- (١١٣) الأحياء : ١٠٤/١.
- (١١٤) الفتاوى : ٣٩٧/٦ - ٣٩٨ - مكرر ١١٤.
- (١١٥) فيصل التفرقة : ١٠ - ١١.
- (١١٦) فصلت : ١١.
- (١١٧) الأحياء : ١٠٣/١.
- (١١٨) قانون التأويل : ٥١.
- (١١٩) الأحياء : ١٠٤/١.
- (١٢٠) مقالات الاسلاميين : ٣٢٠/١.
- (١٢١) الجامع العوام عن علم الكلام : ٧٤.
- (١٢٢) الإبانة : ٣٧ - المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٨٥ هـ.
- (١٢٣) نفس المرجع : ٨.
- (١٢٤) التمهيد : ٨٨ - تح : محمود محمد الخضيرى ومحمد عبدالهادي أبو ريدة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م.
- (١٢٥) الإنصاف : ٣٧ - تح : محمد زاهد الكوثري - نشر عزت العطار الحسيني ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.
- (١٢٦) يس : ٧١.
- (١٢٧) ص : ٧٥.
- (١٢٨) التمهيد : ٢٥٨ - ٢٥٩ - تح : الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي - المكتبة الشرقية - بيروت ١٩٥٧ م.
- (١٢٩) الإرشاد : ٤٢.
- (١٣٠) البرهان : ٣٣٦/١.
- (١٣١) المستقصى : ٣٩٧/١.
- (١٣٢) نفس المرجع والصفحة.
- (١٣٣) البرهان : ٣٣٧/١.
- (١٣٤) المستقصى : ٣٨٤/١ - ٣٨٥ - ٣٨٦.

- (١٣٥) البرهان : ٣٨٥/١ .
- (١٣٦) نفس المرجع : ٣٨٦ .
- (١٣٧) نفس المرجع : ٣٨٤ - ٣٨٥ - والبرهان : ٢٧٩/١ .
- (١٣٨) نفس المرجع : ٣٨٥ .
- (١٣٩) الإرشاد : ١٠٤ - ١٠٥ - ٩٩ .
- (١٤١) نفس المرجع : ١٣٥ .
- (١٤٢) عبدالرحمن بدوي - مذاهب الإسلاميين : ٧٣٧/١ - ط ١ - دار العلم للملايين - بيروت ١٩٧١ م .
- (١٤٣) الإرشاد : ١٠٥ .
- (١٤٤) نفس المرجع والصفحة .
- (١٤٥) الاقتصار : ٧٧ - ٧٨ .
- (١٤٦) نفس المرجع : ٧٥ .
- (١٤٧) الإرشاد : ١٠٨ .
- (١٤٨) الشهرستاني - نهاية الإقدام : ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - حرره وصححها لفردجيوم .
- (١٤٩) المنافقون : ١ .
- (١٥٠) المجادلة : ٨ .
- (١٥١) صحيح مسلم - كتاب الإيمان : ١١٦/١ .
- (١٥٢) الاقتصار : ٧٤ .
- (١٥٣) الإرشاد : ٧٥ .
- (١٥٤) الاقتصار : ٧٥ .
- (١٥٥) طه : ١٢ .
- (١٥٦) الإرشاد : ١٢٦ - ١٢٧ .
- (١٥٧) المستصفى : ٨٥/١ .
- (١٥٨) الاقتصار : ٩٨ - ٩٩ .
- (١٥٩) نفس المرجع : ٧٨ - ٧٩ - والإرشاد : ١٢٦ - ١٢٧ .
- (١٦٠) الاقتصار : ٧٨ - ٧٩ .
- (١٦١) صحيح مسلم - كتاب صلاة المسافرين : ٥٤٦ - انظر الإرشاد : ١٢٥ - والاقتصاد : ٨٢ .
- (١٦٢) الاقتصار : ٨٠ - ٨١ .
- (١٦٣) الإرشاد : ١٢٧ .
- (١٦٤) الاقتصار : ٨٠ - ٨١ .
- (١٦٥) نفس المرجع : ٨٣ .

- (١٦٦) نفس المرجع والصفحة - والعقيدة النظامية : ٢٠.
- (١٦٧) التوبة : ٦.
- (١٦٨) الإرشاد : ١٣٤ - والعقيدة النظامية : ٢٠.
- (١٦٩) الإرشاد : ١٣٣ - والاقتصاد : ٨٢ - ٨٣.
- (١٧٠) الرازي - فخر الدين - مفاتيح الغيب : ١٤/٢٢٨ - ط - عبدالرحمان محمد - القاهرة ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م - المسامرة بشرح المسامرة : ٧٣ - تح : محمد محيي الدين عبدالجميد - مطبعة السعادة - مصر.
- (١٧١) المعارف العقلية - ٥٠ - تح : عبدالكريم العثمان - ط ١ - دار الفكر - دمشق - ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.
- (١٧٢) نفس المرجع : ٥١ - ٥٢.
- (١٧٣) التكوير : ٢١ - انظر أبو العلاء عفيفي - نظريات الإسلاميين في الكلمة : ٤٣ - مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة ١٩٣٤م - وانظر مشكاة الأنوار ٤٧-٤٨ - تح : رياض مصطفى العبد لله - طبعة دار الحكمة - دمشق - بيروت - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- (١٧٤) كتاب الأربعين : ١١٩ - ط ١ - حيدر أباد الدكن - الهند ١٩٥٥م.
- (١٧٥) الإرشاد : ١٧٤.
- (١٧٦) الاقتصاد : ٤١.
- (١٧٧) نفس المرجع والصفحة.
- (١٧٨) الإرشاد : ١٧٧.
- (١٧٩) الإرشاد : ١٧٦.
- (١٨٠) الزمخشري - الكشف : ١١٣/٢ - انتشارات آفتاب - تهران.
- (١٨١) جلال الدين الدواني - شرح العقائد العضدية : ١٧٦/٢ - (ضمن كتاب محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) - ط ١ - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.
- (١٨٢) الاقتصاد في الاعتقاد : ٤٣ - والإحياء : ١/١٠٨.
- (١٨٣) القاضي عبدالجبار - المغني : ١/١٤١ وما بعدها - تح : أحمد فؤاد الأهواني - ط ١ ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.
- (١٨٤) مناهج الأدلة : ١٨٨ - تح : محمود قاسم - ط ٣ - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٩م.
- (١٨٥) الاقتصاد : ٤٢.
- (١٨٧) الإرشاد : ١٨١.
- (١٨٨) العقيدة النظامية : ٢٨.
- (١٨٩) الشاطبي - الاعتصام : ٢/٣٣٠ - دار المعرفة - بيروت - لبنان.
- (١٩٠) القيامة : ٢٢-٢٣.
- (١٩١) الإرشاد : ٤١.

- (١٩٢) الأشعري - الإبانة : ١٣-١٤ .
- (١٩٣) الإحياء : ٥٤٣/٤ .
- (١٩٤) الأنعام : ١٠٣ .
- (١٩٥) الإرشاد : ١٨٣ - الاقتصاد : ٤٧ .
- (١٩٦) الإرشاد : ٨٣ .
- (١٩٧) الأعراف : ١٤٣ .
- (١٩٨) الإرشاد : ١٨٣-١٨٤ - العقيدة النظامية : ٢٨ - الاقتصاد : ٤٦ - ٤٧ .
- (١٩٩) الإرشاد : ١٨٣ .
- (٢٠٠) نفس المرجع : ١٨٥ .
- (٢٠١) نفس المرجع والصفحة - الاقتصاد : ٤٧ - العقيدة النظامية : ٢٨ .
- (٢٠٢) التحرير والتنوير : ٧ - الكتاب الأول : ٩١ - الآية من سورة طه : ١١٤ .
- (٢٠٣) الشريف المرتضى - آمالي : ١٢٣/٤ - تح : محمد أبو الفضل إبراهيم - ط - دار أحباء الكتب العربية .
- (٢٠٤) الإرشاد : ١٨٤ .
- (٢٠٥) نفس المرجع : ١٨٦ .
- (٢٠٦) الاقتصاد : ٤٠ .
- (٢٠٧) الإحياء : ٣١٢/٤ .
- (٢٠٨) نفس المرجع والصفحة .
- (٢٠٩) صحيح مسلم - كتاب الإيمان : ١/١٦١ .
- (٢١٠) صحيح البخاري - كتاب التوحيد : ٨/١٦٦ ..
- (٢١١) المسند : ٥/١٤٧ .
- (*) : إكتفى بالإشارة إليها عند الحديث عن المسائل المتعلقة بأحكام السماع - أنظر الإرشاد : ٣٧٨ .
- (٢١٢) الإحياء : ٣١٥/٤ .
- (٢١٣) مناهج الأدلة : ١٨٦ - ١٩١ .
- (٢١٤) الاقتصاد : ٤٤ - معارج القدس : ١٥٧ .
- (٢١٥) الاقتصاد : ٤٤ - ٤٥ .
- (٢١٦) الإحياء : ٣١٣/٤ .
- (٢١٧) الاقتصاد : ٤٥ - ٤٦ .
- (٢١٨) الإحياء : ٣١٣/٤ .
- (٢١٩) كتاب التوحيد : ٧٧ - تح : فتح الله خليف - الطبعة الكاثوليكية - بيروت - ١٩٧٠ م .
- (٢٢٠) معارج القدس : ١٦٠ .

- (٢٢١) نفس المرجع والصفحة.
- (٢٢٢) نفس المرجع : ١٦١.
- (٢٢٣) كتاب التوحيد : ٧٧.
- (٢٢٤) الإحياء : ١ / ٥٤.
- (٢٢٥) الواقعة : ٨٨ - ٩١.
- (٢٢٦) الإرشاد : ١٩٠.
- (٢٢٧) نفس المرجع : ٢١٠.
- (٢٢٨) نفس المرجع : ٢١٥.
- (٢٢٩) نفس المرجع : ٢٢٣.
- (٢٣٠) نفس المرجع : ٢٢٤.
- (٢٣١) نفس المرجع : ٢٣٠.
- (٢٣٢) نفس المرجع والصفحة.
- (٢٣٣) مصطفى صبري - موقف البشر تحت سلطان القدر : ١٨٦ - وما بعدها - ط ١ - المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٥٢ هـ.
- (٢٣٤) العقيدة النظامية : ٣٤.
- (٢٣٥) نفس المرجع والصفحة.
- (٢٣٦) نفس المرجع والصفحة.
- (٢٣٧) انظر مصطفى صبري - موقف البشر تحت سلطان القدر : ١٨٦ - وما بعدها ففيه تفصيل لما قيل في هذه المسألة.
- (٢٣٨) الاقتصاد في الاعتقاد : ٥٨.
- (٢٣٩) انظر رأي أهل السنة في : مقالات الإسلاميين : ١٩٦ / ٢ - الإبانة : ٥٦ - ٦٠ - أصول الدين للبغدادي - ١٣٣ - ١٣٤ .. الخ.
- (٢٤٠) كتاب الأربعين : ١٢ - تح : لجنة إحياء التراث العربي - ط ٤ - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
- (٢٤١) الاقتصاد في الاعتقاد : ٥٩.
- (٢٤٢) نفس المرجع : ٦٠.
- (٢٤٣) المدثر : ٣٨.
- (٢٤٤) الشورى : ٣٠.
- (٢٤٥) الطور : ٢١.
- (٢٤٦) الاقتصاد : ٥٧ - ٥٩.
- (٢٤٧) القمر : ٥٠.

- (٢٤٨) القمر : ٤٩ .
- (٢٤٩) الاحياء : ٦/٤ .
- (٢٥٠) الاقتصاد : ٦٢-٦٣ .
- (٢٥١) نفس المرجع : ٦٣ .
- (٢٥٢) نفس المرجع : ٦٤ .
- (٢٥٣) نفس المرجع والصفحة .
- (٢٥٣) مكرر : نفس المرجع : ٢٥٣ .
- (٢٥٤) مصطفى صبري - موقف البشر تحت سلطان القدر : ٥٨ .
- (٢٥٤) مكرر : الإحياء : ١٠١ .
- (٢٥٥) الارشاد : ٣٠٣ - لمع الأدلة : ١٠٩ - العقيدة النظامية : ٤٧ .
- (٢٥٦) العقيدة النظامية : ٤٧ .
- (٢٥٧) نفس المرجع والصفحة - والإرشاد : ٣٠٦ .
- (٢٥٨) نفس المرجع : ٤٧ - ٤٨ - والإرشاد : ٣٠٥ .
- (٢٥٩) الإرشاد : ٣٠٦ .
- (٢٦٠) العقيدة النظامية : ٤٨ .
- (٢٦١) سعيد بن سعد - الخطاب الأشعري : ١٢٥ - ١٦ - دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ١٤٧٢هـ - ١٩٩٢م .
- (٢٦١) مكرر : الإرشاد : ٣٣١ .
- (٢٦٢) الإرشاد : ٣٠٧ - ٣٠٨ .
- (٢٦٣) العقيدة النظامية : ٥٠ .
- (٢٦٤) الإرشاد : ٣٠٨ - العقيدة النظامية : ٥٠ - ٥١ .
- (٢٦٥) الإرشاد : ٣١٣ .
- (٢٦٦) نفس المرجع والصفحة .
- (٢٦٧) الاقتصاد في الاعتقاد : ١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٤ .
- (٢٦٨) إجماع العوام عن علم الكلام : ٩٣ - ٩٤ .
- (٢٦٩) انظر إحالة - ٢٥٦ - من هذا البحث .
- (٢٧٠) الإرشاد : ٣٢٩ .
- (٢٧١) الحكمة في مخلوقات الله : ٣٥ .
- (٢٧٢) الفتاوى - كتاب القدر : ٩٣/٧ - ٩٤ .
- (٢٧٣) المنقذ من الضلال : ١٤٧ .
- (٢٧٤) الإرشاد : ٣٠٤ .

- (٢٧٥) الإرشاد : ٣٠٤ - وانظر أيضاً الفصل : ٧٢/١ - ٧٣ - طبعة دار المعرفة - بيروت - لبنان ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م - والمحصل للرازي : ٥١٨ - ٥١٩ - ط ١ - دار التراث ١٤٠٦ هـ - ١٩٩١ م .
- (٢٧٦) الإحياء : ٥/٤ والمضمون به على غير أهله : ١٤٣ - (ضمن القصور العوالي - ط ٢ - دار الطباعة المحمدية - القاهرة ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م - كتاب الأربعين : ٢٠ .
- (٢٧٧) إجماع العوام : ١١٦ .
- (٢٧٨) الاقتصاد في الاعتقاد : ١٢٩ .
- (٢٧٩) المستصفى : ٦/١ .
- (٢٨٠) الإرشاد : ١١ - ١٠ .
- (٢٨١) المنقذ من الضلال : ١٤٥ - ١٤٦ .
- (٢٨٢) مشكاة الأنوار : ١١٠ .
- (٢٨٣) نفس المرجع والصفحة .
- (٢٨٤) نفس المرجع : ١٠٥ .
- (٢٨٥) المنقذ من الضلال : ١٤١ - ١٤٢ .
- (٢٨٦) المنقذ من الضلال : ١٤٦ .
- (٢٨٧) الإحياء : ٨/٣ .
- (٢٨٨) الإرشاد : ٣٢٤ - ٣٢٥ .
- (٢٨٩) نفس المرجع : ٣٢٧ .
- (٢٩٠) الاقتصاد في الاعتقاد : ١٢٤ .
- (٢٩١) نفس المرجع والصفحة .
- (٢٩٢) الإرشاد : ٣٣٣ .
- (٢٩٣) المستصفى : ١٣٣/١ .
- (٢٩٤) البرهان : ١٥٥/١ .
- (٢٩٥) الإرشاد : ٣٥٠ .
- (٢٩٦) الطور : ٣٤ .
- (٢٩٧) البقرة : ٢٣ .
- (٢٩٨) الإسراء : ٨٨ .
- (٢٩٩) الإرشاد : ٣٤٨ - ٣٤٩ - ١٣٠ - والاقتصاد : ١٣٠ .
- (٣٠٠) الاقتصاد : ١٣٠ .
- (٣٠١) نفس المرجع والصفحة .
- (٣٠٢) الإرشاد : ٣٤٩ .
- (٣٠٣) العقيدة النظامية : ٥٥ - ٦٠ .

- (٣٠٤) الإرشاد : ٣٤٧ .
- (٣٠٥) العنكبوت : ٤٨ .
- (٣٠٦) الروم : ١-٢-٣-٤ .
- (٣٠٧) الفتح : ٢٧ - انظر الإرشاد : ٣٥٢ - ٣٥٣ - والإحياء : ١ / ١١٤ - لمع الأدلة : ١١٢ .
- (٣٠٨) الإرشاد : ٣٥٣ - الاقتصاد : ١٣١ - العقيدة النظامية : ٥٦ .
- (٣٠٩) الإرشاد : ٣٥٣ - ٣٥٤ - الاقتصاد : ١٣١ - العقيدة النظامية : ٥٦ .
- (٣١٠) الإرشاد : ٣٥٤ .
- (٣١١) القمر : ١-٢ .
- (٣١٢) المنقذ من الضلال : ١٤٨ - ١٤٩ .
- (٣١٣) العقيدة النظامية : ٥٦ .
- (٣١٤) الإرشاد : ٣٣٨ وما بعدها - الاقتصاد : ١٢٧ وما بعدها .
- (٣١٥) الإرشاد : ٣١٩ .
- (٣١٦) نفس المرجع : ٣٢٢ .
- (٣١٧) الاقتصاد في الاعتقاد : ١٢٥ .
- (٣١٨) الإرشاد : ٣٢٢ .
- (٣١٩) الإرشاد : ٣٢٢ - ٣٢٣ .
- (٣٢٠) الاقتصاد : ١٢٣ .
- (٣٢١) نفس المرجع والصفحة .



جامعة قطر

كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
ندوة

الأستاذ د. يحيى ربيع
الأستاذ د. محمد بن الجويني
١٤١٩ هـ - ١٤٢٨ هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

الجدل الديني عند إمام الحرمين الجويني

د. يحيى ربيع

الأستاذ المساعد بكلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

جامعة قطر

الجدل الديني عند الإمام الجويني

بسم الله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه وبعد...
فهذا البحث يعنى بذكر جهود إمام الحرمين في الرد على أهل الكتاب، خاصة أن الإمام له مؤلف في هذا الموضوع يسمى "شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل"، ومع أن المؤلف صغير الحجم إلا أنه عظيم النفع.

والحقيقة أن هذه الجهود تأتي في سلسلة كبيرة أطلق عليها السلسلة الذهبية، وأقصد بها الجهود المتواصلة لعلماء الإسلام في العصور الأولى مثل :

الجاحظ، الكندي الفيلسوف، وعلي الطبري، والقاضي عبد الجبار، ثم الإمام ابن حزم الأندلسي توفي ٥٤٥هـ، ويأتي الإمام الجويني بعد ابن حزم، فالإمام الجويني توفي سنة ٤٧٨هـ. وجاء كثيرون من بعد الإمام الجويني من بينهم : الإمام الغزالي، والسموأل بن يحيى المغربي توفي ٥٧٠هـ، وهو حبر يهودي أسلم، والإمام القرطبي، والشيخ رحمت الله الهندي توفي ١٣٠٨هـ.

ومن أبرز غير المسلمين الذين تعرضوا لنقد سند الكتاب المقدس الحبر اليهودي ابن عزرا الأندلسي توفي ١١٦٧م = ٥٦٢هـ، ثم الدراسة العلمية النقدية للفيلسوف باروخ سبينوزا توفي ١٦٧٧م = ١٠٨٧هـ، ويعتبره البعض أكبر دارس وناقد للتوراة من علماء اليهود (١).

وقد توفي الإمام الجويني قبل وفاة ابن عزرا الذي يعد أول من شك في نسبه أسفار موسى إليه بحوالي ٩٠ سنة وقبل وفاة سبينوزا بأكثر من ستة قرون، وهذه دراسة موجزة عن جهود إمام الحرمين في الرد على اليهود والنصارى، وقد قسمتها إلى ثلاثة مباحث :

الأول : عن حياة الإمام.

الثاني : عن جدله لليهود.

الثالث : عن جدله للنصارى.

(١) د. محمد عبدالله الشرقاوي، في مقارنة الأديان بحوث ودراسات، دار الهداية، ص ٦٦.

وفاته : توفي في ٢٥ من شهر ربيع الأول سنة ٤٧٨ هـ الموافق لسنة ١٨٠٥ هـ عن تسع وخمسين عاماً ودفن بنيسابور.

الحالة الثقافية والعلمية في القرن الخامس الهجري :

في هذا القرن انتشرت العلوم وتنوعت، وذلك لأن خلفاء العصر العباسي الثاني جعلوا من العلم ميداناً للمنافسة، وشجعوا العلماء وقربوهم، ووفروا لهم المناخ العلمي، فازدهرت العلوم على اختلاف أنواعها. وكان عصر إمام الحرمين يزخر بعلماء الكلام ومدينة نيسابور حفلت بكثير منهم سواء في المذهب الأشعري أو الاعتزالي، وكان الصراع على أشده بين المعتزلة وأهل السنة بسبب آراء الأولين.

وكذلك العلوم الأخرى مثل " التصوف " فقد كثر رجاله في هذا العصر ومنهم أبو القاسم القشيري، صاحب الرسالة القشيرية. وكذلك العلوم الفلسفية مثل : ابن سينا، وعمر الخيام، وقد ولد وأقام بنيسابور وكان الفلاسفة غرباء في هذا العصر، وتعرضوا للهجوم واتهموا بالكفر والزندقة^(١).

إنتاجه :

في الفقه : نهاية المطلب في دراية المذهب، مناظرة في الاجتهاد وفي القبلية، مناظرة في زواج البكر، رسالة في الفقه، رسالة في التقليد والاجتهاد.

في أصول الفقه : البرهان، المجتهدين، الورقات، مغيث الخلق في اختيار الحق، الإرشاد.

في الخلافات : تنمية المسترشدين، الدرة المضية فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية.

في الجدل : الكافية في الجدل.

علم الكلام : أصول الدين - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الشامل في أصول الدين، غياث الأمم في التباس الظلم، رسالة في أصول الدين، شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل، العقيدة النظامية، مختصر الإرشاد للباقلاني، التلخيص في الأصول، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة.

(١) فوقية حسين، الجويني إمام الحرمين، ص ٦٥.

مقدمتان هامتان :

* يستدل على تحريفهم بما ورد في القرآن الكريم من أن نصوص التوراة والإنجيل اشتملت على ذكر سيد المرسلين، وهذا السبب هو الحامل علماء الإسلام على القول بالتبديل (١).

* يذكر أن اليهود والنصارى جازمون بوقوع التحريف، مع أنهما يسفهان رأي من يقول بإمكانه.

«فقد اجتمع الفريقان على عدم إمكانه، بعد اتفاقهم على القول بوقوعه» (٢).

(١) شفا الغليل، ص ٢٩.

أرسل فينه. وما بأيديهم من نسخ التوراة شاهد لهم بضحة ما زعموه. ويزعمون أن اليهود بدلوا ما بأيديهم من نسخ التوراة عناداً وحذراً من الاعتراف بإرسال المسيح عليه السلام.

واليهود يزعمون أن النصارى بدلوا ما بأيديهم من النسخ، وإن المسيح إنما يأتي في آخر الدور السابع وما بأيديهم من نسخها موافق لما ادعوه. فقد أجمع الفريسيان على القول بوقوع التبديل، وكل طائفة تجعله صفداً في عنق الأخرى^(١).

التصريح بالكذب في النسختين :
ذكر الإمام الجويني مثلاً على التبديل بين العبرانية واليونانية : اختلاف النسختين في أعمال الآباء من آدم إلى نوح، ومن نوح إلى إبراهيم.
فقد ذكر الإمام الجويني ما يلي :

- في التوراة التي بيد اليهود : أن آدم حين أتى عليه ١٣٠ سنة ولد له شيث.
- والتي بيد النصارى : أن آدم حيث أتى عليه ٢٣٠ ولد له شيث.
- وفي التي بيد اليهود : أن شينا حين مضى عليه ٦٠٠ سنة ولد له أنوش.
- وفي التي بيد النصارى : أن شينا حين مضى عليه ٧٠٠ سنة ولد له أنوش.
- وفي التي بيد اليهود : أن أنوش حين مضى عليه ٩٠ سنة ولد له قينان.
- وفي التي بيد النصارى : أن أنوش حين مضى عليه ١٩٠ سنة ولد له قينان.
- وفي التي بيد اليهود : أن قينان حين مضى عليه ٧٠ سنة ولد له مهللئيل.
- وفي التي بيد النصارى : أن قينان حين مضى عليه ١٧٠ سنة ولد له مهللئيل.
- وفي التي بيد اليهود : أن مهللئيل حين مضى عليه ٦٥ سنة ولد له يارد.
- وفي التي بيد النصارى : أن مهللئيل حين مضى عليه ١٦٠ سنة ولد له يارد.
- واتفقت النسخ التي بيد الطائفتين على عمر يارد حين ولد له أخنوخ.
- وفي التوراة التي بيد اليهود : أن أخنوخ حين أتى عليه ٦٥ سنة ولد له متوشالح.

(١) شفاء الغليل، ص ٣٢-٣٣.

وفي التوراة التي بيد النصارى : أن أخنوخ حين أتى عليه ١٦٥ سنة ولد له متوشالغ.
واتفقت النسخ على عمر متوشالغ حين ولد له لامك. وعلى عمر لامك حين ولد له نوح
عليه السلام وعلى عمر نوح حين ولد له سام. وعلى عمر سام حين ولد له أرفكشاد. ثم
عاش أرفكساد وولد له شالغ.

- وفي التوراة التي بيد اليهود : أن شالغ عاش ٣٠ سنة وولد له عابر.
 - وفي التوراة التي بيد النصارى : أن شالغ عاش ١٣٠ سنة وولد له عابر.
 - ومدة حياة شالغ في توراة اليهود ٤٣٣ سنة وفي توراة النصارى ٤٦٠ سنة.
 - وفي التوراة التي بيد اليهود : أن عابر لما بلغ ٣٤ سنة ولد له فالج.
 - وفي التوراة التي بيد النصارى : أن عابر لما بلغ ١٣٤ سنة ولد له فالج.
 - وفي التي بيد اليهود : أن فالج لما بلغ ٣٠ سنة ولد له رعو.
 - وفي التي بيد النصارى : أن فالج لما بلغ ١٣٠ سنة ولد له رعو.
 - وفي التي بيد اليهود : أن رعو لما بلغ ٣٢ سنة ولد له سروج.
 - وفي التي بيد النصارى : أن رعو لما بلغ ١٣٢ سنة ولد له ناحور.
 - وفي التي بيد اليهود : أن سروج لما بلغ ٣٠ سنة ولد له ناحور.
 - وفي التي بيد النصارى : أن سروج لما بلغ ١٣٠ سنة ولد له ناحور.
 - وفي التي بيد اليهود : أن ناحور لما بلغ ٢٩ سنة ولد له تارح.
 - وفي التي بيد النصارى : أن ناحور لما بلغ ٧٩ سنة ولد له تارح.
- وهو أبو إبراهيم عليه السلام، ولد له إبراهيم حين مضى من عمره ٧٠ سنة.

يقول الجويني «فانظر إلى هذا القبح وغرابته بين هاتين الطائفتين في أمر ليس من
قبيل الظنون التي تختلف باختلاف مآخذ العلماء الناشئة عن إهتلاف مراتب الظنون بل
كل طائفة تزعم أن ما بيدها : هو المنزل على موسى عليه السلام وهذا عين التبديل
والتغيير»^(١).

(١) راجع شفاء الغليل، ص ٣٣، ٣٧.

تعقيب :

ممن تحدث عن اختلاف نسخ التوراة : ابن حزم رحمه الله، وكذلك فؤاد حسنين في كتابه نقد التوراة أو التوراة عرض وتحليل، والإمام ابن تيمية في الجواب الصحيح، وقد بينت هذه المصادر أن النسخ الثلاثة اختلفت فيما يلي :

١ - أولاد موسى.

٢ - عدد بني إسرائيل.

٣ - استقرار سفينة نوح.

٤ - الجبل المقدس في السريانية " جبل جرزيم في نابلس ".

٥ - أعمار الآباء الأولى وعددهم وأسمائهم.

يقول اكستائين من علماء النصارى «أن اليهود حرقوا النسخة العبرانية في بيان زمان الأكابر، الذين كانوا قبل زمن الطوفان وبعده إلى زمن موسى، وفعلوا هذا الأمر لتصير الترجمة اليونانية غير معقدة، ولعناد الدين المسيحي»^(١).

(١) إظهار الحق، الباب الثاني.

المبحث الثالث : جهوده في الرد على النصارى

نقد الإمام الجويني لسند الإنجيل :

بعد أنا عاش المسيح بالقرب من ثلاث وثلاثين سنة ثم رفع إلى السماء، بعد ذلك بفترة كبيرة بدأ تسطير أولى الكتابات المسيحية، وكانت تلك رسائل بولس الذي لم يكن قط من تلاميذ المسيح، بل كان من أعداء المسيحية، ثم أعقب ذلك فترة أخرى ظهر بعدها أقدم الأناجيل وهو إنجيل مرقس الذي لم يكن أيضاً من تلاميذ المسيح، وكثرت الأناجيل بعد ذلك كثرة فاحشة، وبعد أكثر من ثلاثة قرون تم اختيار الأناجيل الأربعة من بين هذه الأناجيل الكثيرة، والذي اختار النصوص التي قدست بعد ذلك هم رجال الدين المسيحي فيما يسمى بالمجامع المسيحية، كل هذا يؤدي حتماً إلى انقطاع السند وعدم اتصاله بعيسى عليه السلام. ولو كان السند متصلاً ما اجتمعت المجامع لتختار من بينها ما تريد. ولذا فإن انقطاع سند الأناجيل بعيسى عليه السلام من أول الأدلة على سقوط قدسيتها. وهذا ما تعرض له الإمام الجويني. فيذكر أولاً السبب الذي أدى إلى انقطاع السند وهو الغفلة التي بسببها طال الأمد بينهم وبين المسيح فأدى ذلك إلى نسيان ما طريقه السمع والنقل، وهذا النسيان أدى بهم إلى التبديل، يقول : «والسبب الذي أوقعهم في الغلط فيما نقلوه : غفلتهم عما تجب المبادرة إليه أزماناً، يحصل في مثلها التبديل، والنسيان لما طريقه السمع»^(١).

ثم يستدل على هذه الغفلة وطول الأمد بأقوال كتاب الأناجيل أنفسهم. فيقول :

«أما متى : فقد صرح في إنجيله : أنه ألفه بعد أن رفع المسيح عليه السلام بتسع سنين، وأما يوحنا : فقد نص أيضاً في إنجيله : أنه جمعه بعد رفع المسيح عليه السلام باثنتين وثلاثين سنة، وكذلك أيضاً مرقس : صرح في إنجيله أنه جمعه بعد رفع المسيح عليه السلام باثنتي عشر سنة، وكذلك لوقا : صرح في إنجيله أنه ألفه بعد أن رفع المسيح عليه السلام باثنتين وعشرين عاماً وقيل بعشرين عاماً» ثم يقول :

«هذا أمر مصرح به في أناجيلهم، ومن ثم وقع الغلط الذي لا حيلة في مدافعتة»^(٢).

(١) شفاء الغليل، ص ٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٩-٤١.

تعقيب :

١ - ما ذكره الإمام الجويني يدل على أن واحداً من الكتاب لم يعرف المسيح ولم يقابله ولم يتلق عنه، ولم يدع أحدهم أنه كتب بإملاء المسيح ولا نقل عنه وهذا كاف في إسقاط السند.

٢ - ذكر محقق الكتاب أن الإمام الجويني أخطأ لأن متى لم يصرح في إنجيله عن التأليف ولا يوحنا كذلك، ولا مرقس، ولا لوقا. والحق أن المحقق هو الذي أخطأ لأنه راجع كلام الشيخ علي النسخ التي بيده اليوم، وبيننا وبين الإمام الجويني حوالي عشرة قرون فهل رأى المحقق النسخ التي رجع إليها الشيخ في عهده، فلم لا تكون النسخ يومها على الهيئة التي ذكرها الإمام خاصة إذا علمنا أنه من حق المجامع المسيحية أن تغير في نصوص الكتاب المقدس.

٣ - والحقيقة أن الدارس للأناجيل وكتابها يخرج بتلك النتائج^(١):

- اختلف النصارى حول اللغة التي كتب بها إنجيل متى هل هي العبرية أو اليونانية.

- اتفقوا على أن الأصل فقد ولم يصلنا سوى الترجمة.

- اختلفوا حول شخصية المترجم واتفقوا على أنه غير معروف.

- اختلفوا في المكان الذي ألف فيه.

- أما عن سنة التأليف فقد امتدت ساحة الخلاف. من سنة ٣٩ - ١٠٥ م.

وأيضاً لم يعرف بالضبط من هو مرقس ولا متى كتب هذا الإنجيل، ولا المكان الذي كتب فيه واختلفوا في زمن تأليفه من سنة ٣٩ - ٧٥. وأيضاً لا يعرفون من كاتب إنجيل لوقا، ولا جنسيته، ولا مهنته، ولا المكان الذي كتب فيه ولا اللغة التي كتب بها أو ترجم إليها. وقد اختلفوا في زمن كتابته من سنة ٥٨ إلى سنة ٦٤ م. بل إن لوقا نفسه في مقدمة إنجيله يصرح أنه يؤلف عن الأحداث الأولى ويكتب قصة كما كتب آخرون قبله. وهذا صريح في أنه يكتب باجتهاده الشخصي.

(١) راجع في سند الأناجيل. الشيخ أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص ٥٠ وما بعدها الأسفار المقدسة، ص ٨٦ وما بعدها. فهم عزيز، المدخل إلى العهد الجديد، ص ٢٤٧-٢٤٨، الفارق بين المخلوق والخالق، ص ٣٢٥. رؤوف شلبي، ص ١٥٧... الخ.

وكذلك يوحنا مجهول الشخصية، وإنجيله مجهول الهوية سواء في موطن كتابته أو في لغته أو في تاريخ كتابته حيث يتسع الخلاف من سنة ٦٩-٩٨. ويكفي أن أشير إلى السؤال الذي طرحه القس فهيم عزيز في كتابه المدخل إلى العهد الجديد وهو: من هو الذي كتب إنجيل يوحنا؟ ويجب هو عن هذا السؤال بقوله:

«هذا السؤال صعب، والجواب عنه يتطلب دراسة واسعة غالباً ما تنتهي بالعبارة: لا يعلم إلا الله وحده من الذي كتب هذا الإنجيل»^(١).

كل هذا يؤكد ما ذهب إليه الإمام الجويني من ضياع سند الإنجيل، ومن أن الأناجيل الموجودة ما هي إلا مؤلفات كتبت باجتهاد شخصي بحث، وأن نسبتها لا تتعدى الأشخاص الذين نسبت إليهم بل ليت هؤلاء الأشخاص معروفون أو مشهورون.

نقد الإمام الجويني الداخلي للأناجيل :

ذكر الإمام الجويني في كتابه شفاء الغليل عدة نصوص وردت في الأناجيل الأربعة لكنها متضاربة، متباينة، متناقضة، مما يدل على سقوط قدسيتها وسماويتها وأنه لا يمكن نسبة هذا الهديان إلى إنسان عاقل فضلاً عن نسبتها إلى أكابر الأنبياء أو رب الأرباب جل وعلا.

أولاً : تناقض متى ولوقا في نسب يوسف النجار (نسب المسيح) :

أشار الإمام أبو المعالي إلى اختلاف متى ولوقا في ذكر نسب المسيح عليه السلام، وهذه القضية من القضايا التي اعتمد عليها علماء الأديان في بيان تضارب الأناجيل وقد كتب عنها صاحب (إظهار الحق)، وتوسع في دراستها الأستاذ (موريس بوكاي) في كتابه القيم "دراسة الكتب المقدسة". وإليك بيان الفروق بين الإنجيلين :

١ - ذكر متى نسب المسيح وتوقف عند إبراهيم عليه السلام، أما لوقا فقد وصل بنسب المسيح إلى آدم، فلوقا وحده هو الذي يعطي معلومات عن أسلاف إبراهيم حتى آدم، فيذكر قبل إبراهيم ٢٠ اسماً، ولو اعتبرنا العهد القديم هو مصدر لوقا في هذه الزيادة فإن العهد القديم لا يذكر سوى ١٩ اسماً فقط. فقد أضاف لوقا بعد أرفكشاد وهو الاسم رقم ١٢ رجلاً يدعي (قينان) وهم رقم ١٣ ابن أرفكشاد في حين لا نرى لهذا الاسم أثراً في سفر التكوين.

(١) فهيم عزيز، المدخل إلى العهد الجديد، ص ٥٤٦.

٢ - لو طرحنا الزيادة التي عند لوقا من إبراهيم لأدم، وقارنا بينهما في نسبه حتى إبراهيم لوجدنا ما يلي :

- يتفقان في العدد من إبراهيم إلى داود ويختلفان في بعض الأسماء على ما ورد عند الإمام الجويني وعلى ما حققه موريس بوكاي. وإن كانت النسخ المترجمة إلى العربية لا تظهر هذا الخلاف، مما يدل على تغيير وتبديل المسيحيين للنصوص عند ترجمتها.

- النسب من داود إلى المسيح على ما ورد عند متى ٢٧ اسماً لكنه عند لوقا ٤٢، فعدد الأسلاف مختلف في الإنجيلين.

وهذا يدل على إن كلاً من متى ولوقا اعتمدا على مصادر متباينة.

٣ - هناك اختلافات أخرى في أسماء هؤلاء الأجداد.

٤ - نلاحظ أن هذين النسبين المذكورين للمسيح من جهة الرجال، وهو أمر معدوم المعنى فيما يتعلق بالمسيح، لو كان من الضروري وضع نسب للمسيح لوجب أن يكون ذلك من جهة الأم فقط فهو وحيد الأم وليس له أب بيولوجي.

لكن المذهل أن كتاب الإنجيلين في تصوري قد تأثروا بالفكر اليهودي الخبيث، الذي ينسب المسيح إلى يوسف النجار الذي كان خطيباً لمريم، ولا يخفى علينا أن اليهود يتهمون السيدة مريم بارتكاب الفاحشة مع يوسف النجار خطيبها، وما ورد من نسب المسيح في الإنجيلين مبني على أن أباه هو يوسف النجار.

٥ - يقرر الإمام أبو المعالي أن الأخطاء بين الإنجيلين في الحساب والنسب جميعاً. وإن شراح الأناجيل اعتذروا بأن متى أسقط من نسب يوسف آباء خطأ لم يرد ذكرهم بل عدل عنهم لمكان خطيئتهم.

وعن الاختلاف في الأسماء يذكر الإمام أن شراح الأناجيل قالوا : إن كل شخص من آباء يوسف كان له اسمان مرادفان، فذكر كل منهما اسماً غير الذي ذكره صاحبه.

يقول : هذا هذيان، فليس لهذه الواقعة نظير في العالم أو شهادة كتاب من كتب اليهود المشتملة على تواريخ الأقدمين (١).

(١) شفاء الغليل، ص ٤١-٤٦.

ولأن توجيهات بعض المسيحيين في شأن النسب، هنا أنت ضعيفة من كل وجه " فقد اعترف جماعة من المحققين مثل : أكهارن، وهيس، وديوت، وغيرهم بأن الإنجيليين مختلفان في هذه القضية اختلافاً معنوياً^(١).

اختلاف مرقس ولوقا في إنكار بطرس :

يذكر أبو المعالي النص الوارد في مرقس والوارد في لوقا وبينهما تباين، ففي مرقس صرح بأن المسيح قال لبطرس : قبل أن يصيح الديك مرتين تنكرني ثلاث مرات، ثم ذكر أنه لم يتكامل له جحد الثلاث، والديك لم يصح بل صاح مرتين قبل الإنكار الثالث.

أما لوقا فقد صرح بأن المسيح قال لبطرس : لا يصيح الديك اليوم قبل أن تنكر ثلاث مرات أنك تعرفني ثم ذكر تكامل جحد الثلاث، والديك لم يصح.

يقول (والواقعة واحدة، وكذلك زمانها، ومكانها، ونسبتها).

"ومتى اتحدت نسبة كل خبر، وتبايناً قطع بكذب أحدهما، إن زحذ النصيب كذب وتقول " (٢).

تعقيب :

لقد راجعت هذه القضية في الأناجيل الأربعة وتبين ما يلي :

١ - الذين سألوا بطرس هل هو من تلاميذ المسيح على رواية متى : التي سألته أولاً جارية، وثانياً جارية، وثالثاً الرجال القيام.

وعلى رواية مرقس : التي سألته أولاً جارية، وهي نفسها التي سألته ثانياً، وثالثاً الرجال الحاضرون.

وعلى رواية لوقا : الأولى جارية، وثانياً رجل، وثالثاً رجل آخر.

وعلى رواية يوحنا : التي سألت أولاً الجارية البوابة، وثانياً الرجال، وثالثاً واحد من عبيد رئيس الكهنة.

٢ - أجمع الأربعة من أن أول سائل كانت جارية، لكنهم اختلفوا أين كان بطرس حين سألته الجارية؟، فحسب رواية متى كان بطرس خارج الدار، وحسب رواية مرقس كان

(١) إظهار الحق، ص ١١٤.

(٢) شفاء الغليل، ص ٤٨-٥٠.

أسفل الدار، وحسب رواية لوقا كان وسط الدار، وحسب رواية يوحنا كان داخل الدار.

٣ - أجمعت الأناجيل الأربعة على أن بطرس سئل ثلاث مرات، ولكنها اختلفت في نوع ما سئل به بطرس.

١ - روى متى ولوقا ويوحنا أن المسيح قال لبطرس قبل أن يصيح ديك تنكرني في ثلاث مرات ولكن مرقس وحده يزعم أن المسيح قال " قبل أن يصيح الديك مرتين تنكرني في ثلاث مرات ". وبناءً على اختلافهم هذا، فقد اختلفوا في وقت صياح الديك. فعلى رواية متى ولوقا ويوحنا، صاح الديك بعد مرات الإنكار الثلاثة مرة واحدة. وعلى رواية مرقس صاح مرة بعد الإنكار الأول وصاح مرة أخرى بعد الإنكار الثاني والثالث.

٢ - كما اختلفوا في صيغ الأسئلة التي جرت على لسان الجارية لبطرس اختلفوا أيضاً في جواب بطرس رواية متى (لست أدري ما تقولين)، ومرقس (لست أدري ولا أعرف ما تقولين)، ولوقا (لست اعرف يا امرأة) وعلى رواية يوحنا (لست أنا)... الخ. يقول موريس بو كاي (إن كثيراً من الأحداث مسرود، بشكل مختلف، وأحياناً بشكل مختلف جداً لدى اثنين أو أكثر من المبشرين، وكثيراً ما يدهش المسيحيون عندما يكتشفون وجوه هذه المتناقضات، فقد كرر على مسمعهم، وبكثير من التأكيد أن كتاب الأناجيل كانوا شهوداً معانين للأحداث التي أخبروا بها)^(١). تناقض بين متى من جهة وبين مرقس ولوقا من جهة أخرى وبينهم جميعاً وبين يوحنا:

حيث يذكر مرقس أن المسيح أمر التلاميذ أن يذهبوا إلى بيت فاجي قرب جبل الزيتون فسيجدان أتاناً مربوطاً وجحشاً معها فيأتيان بهما، فذهب التلميذان إلى نفس المكان ووجدا الأتان والجحش - وأتيا بهما - ووضعاً عليهما ثيابهما فجلس عليهما. متى ٢١ : ٢، ٧. ونفس القصة في مرقس ولوقا لكنها مختلفة عن رواية متى، حيث أرسلهما إلى نفس القرية ونفس المكان وقال لهما " وأنتما داخلان تجدان جحشاً مربوطاً، فحلاه وأتيا به، وذهبا وأتيا بالجحش إلى يسوع، وألقيا عليه ثيابهما فجلس عليه. مرقس ١١ : ٢، ٧ / لوقا ١٩ : ٢٩، ٣٥.

(١) دراسة الكتب المقدسة، ص ١١٧.

يقول الجويني «إن أحد النصين قد لاح كذبه لأن متى صرح في إنجيله أن تلميذه حين أمرهما كان أمره لهما مقيداً بالإتيان بأتان وجحش معهما.....

وصرح مرقس في إنجيله أن ذنك التلميذين وجدا جحشاً فقط وأن المسيح جلس عليه. وصرح يوحنا في إنجيليه «أنه وجد يسوع جحشاً فجلس عليه». يوحنا ١٢ : ١٤.

ثم يقول «وأعجب من هذه الواقعة المتحدة نسبتهما، كيف تباينت معانيها، واختلفت حكايتها، وأعجب من ذلك : غفلتهم عن هذه النصوص وأحكامها، وركونهم إلى أن جميعها جاز على السداد حتى لو تفوه أحد منهم بما يوهم خلافاً في معانيها حكموا بسخافة عقله»^(١).

تناقض الأناجيل في روايات الأحداث الأخيرة :

تشكل الأحداث الأخيرة أساساً في الأمور العقائدية عند المسيحيين، فالعشاء الأخير، وعيد الصلح، وروايات تأسيس القربان المقدس، وقضية الصلب - في زعمهم - والقيامة، كل هذه من أصول المسيحية التي كان ينبغي أن تتفق في روايتها الأناجيل المعتمدة، لكننا نجد أن من الموضوعات التي شكلت بوجه خاص تضارباً وتناقضاً فيما بينهما.

يقول موريس بو كاي " ولكن ما يشكل بوجه خاص موضوع الروايات المتضاربة أو المتناقضة هو الأحداث الأخيرة التي طبعت حياة المسيح والتي تلت آلامه " ^(٢).

لهذه الأهمية التي عبر عنها نقاد الكتاب المقدس في العصر الحاضر الذي يمثل المنهج النقدي الغربي فيه أساساً هاماً. نجد الإمام الجويني لم يغفل هذا الجانب فيختم كتابه شفاء الغليل بإبراز تناقض النصوص في روايات الآلام.

قصة اللصين اللذين صلبا مع المسيح في زعمهم :

يذكر الإمام الجويني أن متى ومرقس يقرران أن اللصين اللذين صلبا مع المسيح كانا يعيرانه، فمتى يقول (وبذلك أيضاً كان اللسان اللذان صلبا معه يعيرانه)، ولفظ مرقس (واللذان صلبا معه كانا يعيرانه). متى ٢٧: ٣٨، ٤٤ / مرقس ٥ : ٢٧، ٣٢.

(١) شفاء الغليل، ص ٥٢.

(٢) دراسة الكتب المقدسة، ص ١١٧.

وفي لوقا أن أحدهم قال ليسوع (إن كنت أنت المسيح فخلص نفسك وإيانا). لوقا ٢٣: ٣٣، ٤٣.

أما الآخر فانتهر صاحبه وقال له إننا ننال استحقاق مافعلنا، وأما هذا فلم يفعل شيئاً ليس في محله ثم قال : «اذكرني يارب متى جئت في ملكوتك»، فقال له يسوع «الحق أقول لك، أنك اليوم تكون معي في الفردوس». لوقاه : ٣٣، ٤٣.

يقول الجويني «صبرح صاحب هذا الكلام لوقا في إنجيله أن اللصين اللذين صلبا معه كان أحدهما مؤمناً به، وسبق تصريح متى ومرقس أن اللصين كانا كافرين به، سابين له، كل منهما ساخر منه. والواقعة واحدة، والكلام عليها كالكلام على نظائرها السالفة سواء ولا شك في تكاذب هذه الوقائع، وأن قائلها طالت عليهم الأزمان إلى أن يقولوا أشياء ليسوا منها على يقين»^(١).

من روائع أبو المعالي في الجدل الديني :

يستدل الإمام الجويني على التبديل والتحريف ببعض الغرائب والعجائب التي ذكرها متى في إنجيله، والتي لا يمكن أن يتجاوزها التاريخ أو يتجاهلها المؤرخون.

وهذه العجائب أعجب منها هو انفراد متى بها، وعدم ذكر أحد لها من المؤرخين أو من كتاب الأناجيل الأخرى، وهذا الانفراد هو الدليل على أنها من اختراع وزعم وادعاء كاتب إنجيل متى لأنها :

أولاً : من الغرائب والآيات والخوارق، ثانياً : أنها تتعلق بالمسيح عليه السلام، والأناجيل كلها تدور حول المسيح.

يذكر متى أن المسيح حين صلب وأسلم الروح «إذا حجاب الهيكل قد انشق إلى اثنين من فوق إلى أسفل والأرض زلزلت، والصخور تشققت، والقبور تفتحت، وقام كثير من أجساد القديسين الراقيين، وخرجوا من القبور». متى ٢٧: ٥١، ٥٣.

١ - انفرد بهذه الرواية متى ولم يذكرها أحد من أصحاب الأناجيل سواه.

٢ - هذه الأحداث مبدعة في الغرابة، لو وقعت على حد ما وصفها لكانت من الخوارق والغرائب التي تتوافر الدواعي على نقلها، ويحيط بها علماء كل قاص ودان، ويلهج

(١) شفاء الغليل، ص ٥٤.

بحكايتها والخوض في حديثها من لم يؤهل نفسه لضبط وقائع المسيح عليه السلام وتقييد قصصه، فكيف يهملها الثلاثة الآخرون^(١).

٣ - كل هذا دليل على كذب متى، أو تخلف أصحابه الثلاثة لأنهم أهملوا ذكر هذه الغريبة نسيانا فهم جديرون بالتخلف لبعد ذلك عادة، وإن ادعوا عدم العلم فأبعد، لأن مثل هذه الخارقة الغريبة لو وقعت لتعلق بها أهل ذلك الإقليم، قاصيهم، ودانيهم، بل أقول : لا، بل علم سائر أهل الأقاليم^(٢).

تعقيب :

أهل الكتاب لا ينكرون هذه الأخطاء وتلك التناقضات، لكنهم يذهبون إلى أحد أمرين :

الأول : التأويل الباطل الذي لا يرفع التناقض والاختلاف.

الثاني : الاعتذار بدعوى النسيان والغلط.

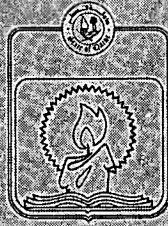
يقول الإمام أبو المعالي «وأما دعوى النسيان والغلط، فإن رجال الأناجيل عندهم منزهون عن ذلك، فإنهم جازمون بعصمتهم، وأن روح القدس لما حلت عليهم أوجبت لهم العصمة»^(٣).

هذا وبالله التوفيق..

(١) المصدر السابق، ص ٥٤-٥٥.

(٢) شفاء الغليل، ص ٥٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٧.



جامعة قطر

كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية

دعوة

الذكرى السنوية
للمعلمين الجليلين
١٤١٩ هـ - ١٤٢٠ هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

جهود إمام الحرمين في علم الخلاف

أ.د. عبد اللطيف محمود آل محمود

أستاذ الدراسات الإسلامية المساعد

كلية الآداب - جامعة البحرين

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على اشرف المرسلين. سيدنا محمد وعلي آله وصحبه أجمعين.. وبعد..

فاتشرف كطالب علم أن أتقدم بهذا البحث عن جهود إمام الحرمين في علم الخلاف إلى الندوة العلمية التي تقيمها كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية في الذكرى الالفيه لإمام الحرمين الجويني ٤١٩هـ - ٤٧٨هـ في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩هـ الموافق ٦ - ٨ من أبريل ١٩٩٩م.

والذي يربطني بإمام الحرمين - منذ أوائل الثمانينات من هذا القرن - كتابه (غياث الأمم في التياث الظلم) فقد انكببت عليه مطلعاً في أول الأمر وأنا أعد لرسالة الدكتوراه حول التأمين الاجتماعي في ضوء الشريعة الإسلامية، غير أنه استهواني وشدني إليه في عرضه لموضوعه وبعد نظره في افتراض ما يمكن أن يكون للأمة الإسلامية من قلة المجتهدين وشيوع الجهل وقلة العلم الشرعي وكيف يعمل المسلم في ذلك الزمان، إضافة إلى رؤيته البعيدة في السياسة الشرعية، فتوقفت مع موضوعاته وافتراضاته لأوضاع وجدناها في زماننا ووجدت في أزمان قبلها ما كان يتصورها بعض طلبة العلم الذين يعيشون في رخاء العلم وغناه، وأوقفتني عباراته كثيراً وأنا أحاول حل عويصها، ولكن طرحه لما يمكن أن يستجد في حياة المسلمين وكيف يعالج الواقع بروح الطبيب المداوي من خلال العلاج المتاح جعلني أعيش متعة القراءة على الإمام الجويني رحمه الله تعالى.

وقد دخلت إلى الموضوع بمقدمة تعريفية موجزة عن الإمام الجويني رحمه الله تعالى ثم حاولت أن أعطي علم الخلاف بعض حقه بتعريفه، وبيان صلته بعلم الجدل، والتأليف فيه، وأهم المؤلفات التي ذكرت عنه. ثم انتقلت إلى العلاقة بين علم الخلاف والإمام الجويني ببيان مذهبه وترجيحه له، وسمات إمام الحرمين في الكتاب الذي عثر عليه وهو (الدرة المضية فيما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية) من بين أربع كتب كتبها في علم الخلاف، ومنهجه في هذا الكتاب. وأنهيت البحث بالحديث عن جهوده في علم الخلاف، راجياً أن يحوز هذا العمل رضى الله تعالى، وعلى الله قصد السبيل ومنه نستمد العون والتوفيق.. والحمد لله رب العالمين.

د. عبداللطيف محمود آل محمود

جهود إمام الحرمين في علم الخلاف

التعريف بالجويني :

لا أريد من التعريف بالإمام الجويني استقصاء هذا الجانب بل أريد أن يكون مقدمة لمن يطلع على هذا البحث من غير أن يكون له سابق معرفه به وذلك أكتفي في هذا المقام ببعض ما قاله عنه الذهبي في كتابه سير أعلام النبلاء أنه :

الإمام الكبير شيخ الشافعية إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن الإمام أبي محمد عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني ثم النيسابوري، ضياء الدين، الشافعي، صاحب التصانيف، ولد أول سنة ٤١٩ هـ.

قال أبو سعد السمعاني : كان أبو المعالي إمام الأئمة على الإطلاق، مجمعاً على إمامته شرقاً وغرباً، لم تر العيون مثله. درس بنظامية نيسابور، واستقام له الأمر وبقي على ذلك ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع، مسلماً له المحراب والمنبر والخطبة والتدريس ومجلس الوعظ يوم الجمعة، وظهرت تصانيفه، وحضر دروسه الأكابر والجمع العظيم من الطلبة. كان يقعد بين يديه نحو من ثلاث مئة، وتفقه به أئمة. توفي يوم ٢٥ من ربيع الآخر عام ٤٧٨ هـ (١).

تعريف علم الخلاف :

يعرف علم الخلاف بتعريفات متعددة منها :

١ - علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية ودفع الشبه وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية (٢).

٢ - علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية أو التفصيلية الذاهب إلى كل منها طائفة من العلماء (٣).

وبهذا يظهر أن علم الخلاف يعني المناظرات التي تدور بين علماء الشريعة الإسلامية

(١) الذهبي : ١٨ / ٤٦٨ - ٤٧٧.

(٢) القنوجي : ٢ / ٢٧٦.

(٣) القنوجي : ٢ / ٢٧٨.

في موضوعات أصول الفقه (الأدلة الإجمالية) وموضوعات الفقه (الأدلة التفصيلية) من حيث عرض كل فريق دعواه (رأيه أو حكمه في قضية أو موضوع محدد) وأدلتها ومناقشته لأدلة أصحاب الرأي الآخر ليثبت صحة الرأي الذي توصل إليه أو ذهب إليه أو رجحانه على بقية الآراء وإظهار من يوافقه في رأيه من بقية المجتهدين.

يقول ابن خلدون في مقدمته : " وأجرى الخلاف بين المتمسكين بها (يعني المذاهب الأربعة) والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية. وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه، تجري على أصول صحيحة وطرائق قويمة يحتج بها كل على مذهبه الذي قلده وتمسك به. وأجريت في مسائل الشريعة كلها وفي كل باب من أبواب الفقه، فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارة بين مالك وأبي حنيفة والشافعي يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة ومالك يوافق أحدهما. وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمة (أي أدلتهم والأصول التي بنوا عليها رأيهم) ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم^(١).

ويرى ابن خلدون في مقدمته^(٢) أن السبب في جريان هذا العلم على المناظرات بين اتباع المذاهب الأربعة عليها هو توقف الاجتهاد؛ لصعوبته وتشعب العلوم المساعدة عليه واقتصار العلماء على اتباع المذاهب الأربعة وأجرى الخلاف بين المتمسكين بها والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية.

صلة علم الخلاف بعلم الجدل :

علم الخلاف هو قسم من علم الجدل (الذي هو قسم من علم المنطق) إلا أنه خص بالمقاصد الدينية^(٣) والعلوم الشرعية، فقد عرف علم الجدل بأنه : " علم باحث عن الطرق التي يقتدر بها على إبرام أي وضع أريد ونقض أي وضع كان. " ^(٤)، فبينهما عموم وخصوص؛ إذ علم الخلاف أخص من علم الجدل وعلم الجدل أعم منه، فكل علم خلاف هو

(١) ابن خلدون : ٤٢١، ٤٢٢.

(٢) ابن خلدون : ٤٢١.

(٣) القنوجي : ٢٧٦/٢.

(٤) القنوجي : ٢٠٨/٢.

علم جدل وليس كل علم جدل هو علم خلاف إذ علم الخلاف خاص بالجدل في الأحكام الشرعية التي اختلفت فيها فقهاء الشريعة الإسلامية.

التأليف في علم الخلاف :

يرى ابن خلدون أن أكثر من اعتنى بالتأليف في علم الخلاف هم علماء الحنفية والشافعية، ورد ذلك إلى أن مذهب أبي حنيفة قائم على القياس في أكثر فروع المذهب فعلماء أهل النظر والبحث، بينما المالكية يعتمدون على الأثر أكثر من النظر، كما أنه يلوم من طرف خفي علماء مذهب الإمام مالك من أهل المغرب في عدم اهتمامهم بهذا العلم ويصفهم بأنهم (بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل) (١).

ولا أرى الأمر كما قال ابن خلدون؛ بل الذي يظهر لي أن السبب في تأليف كتب الخلاف هو تواجد أتباع المذاهب المختلفة في صعيد واحد أو أصعدة متقاربة، وهو ما ينتج عنه توارد الأحكام المختلفة على المسألة الواحدة لدى السائلين مما يستدعي البحث عن سبب الاختلاف بين المجتهدين وتدعوا الحاجة لمعرفة وجه ترجيح كل صاحب رأي رأيه على رأي غيره. وهذا الجو العلمي المتعدد الاتجاهات توفر في حواضر بلاد المشرق كالعراق والشام ومصر أكثر مما توفر في بلاد المغرب حيث غلب انتشار المذهب الواحد عليها وساد، وهو المذهب المالكي.

وفي محاولة أولية لتمييز مذاهب أصحاب المؤلفات في علم الخلاف التي أوردتها مقدم ومحقق كتاب الدرة المضية يرى صحة كلام ابن خلدون أن الحنفية والشافعية أكثر من ألف في علم الخلاف فإن المؤلفات من أتباع المذهبين أكثر من غيرهم ثم من بعد ذلك يأتي الحنابلة وآخرهم المالكية (٢).

أهم المؤلفات في علم الخلاف :

ومن أهم المؤلفات التي ذكرت في علم الخلاف (٣) :

(١) ابن خلدون : ٤٢٢.

(٢) أورد المحقق أسماء الكتب في علم الخلاف التي عثر عليها ورتبها حسب سبق وفاة المؤلف وتبين لي بوجه تقريبي من بين ٥٨ كتاباً للشافعية ٢٥، وللحنفية ٢١، وللحنابلة ١٠، وللمالكية ٢.

(٣) ابن خلدون ٤٢٢، القنوجي : ٢٧٨/٢، ١٠٩/٣-١١٢.

- كتاب عيون الأدلة ^(١)، لعلي بن أحمد البغدادي المعروف بابن القصار من شيوخ المالكية. (ت ٣٩٨ هـ).
- كتاب التعليقة ^(٢)، لأبي زيد عبدالله بن عمر بن عيسى الدبوسي (ت ٤٣٢ هـ)، وقد كان من أبرز أصحاب الإمام أبي حنيفة، وهو أول من أخرج علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود.
- كتاب الخلافات، لأحمد بن الحسين بن علي البيهقي الشافعي (ت ٤٥٨ هـ).
- وإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ) خمسة مؤلفات في علم الخلاف ^(٣) :
- كتاب (الدرة المضية ^(٤)) فيما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية)، ويسمى اختصاراً بـ (الدرة).
- كتاب (غنية المسترشدين في الخلاف) ويسمى اختصاراً بـ (الغنية).
- كتاب (الكافية) في الجدل ^(٥).
- كتاب (الأساليب في الخلافات).
- كتاب (العمد).
- كتاب المآخذ، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ).

-
- (١) ذكره كحالة في معجم المؤلفين باسم (عيون الأدلة وإيضاح الملة) : ١٢/٧.
- (٢) هكذا ذكره ابن خلدون في مقدمته، وذكر القنوجي وكحالة أن له كتاب (الأسرار) و(تقويم الأدلة) و(الأمم الأقصى) و(تأسيس النظر في اختلاف الأئمة)، القنوجي : ١٠٩/٣ - ١١٠، كحالة : ٩٦/٦ - ٩٧، ولعل الكتاب الأخير هو المراد من القول بأن الدبوسي أول من أخرج علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، وإلا فإن ابن القصار (ت ٣٩٨ هـ) أسبق منه في التأليف في الخلافات.
- (٣) الجويني / غياث الأمم : ٢١، فوقية : ٩٢، الجويني / الدرة : ٨٣ - ٨٥.
- (٤) ورد الكتاب بعنوان (الدرة المعنية) في كتاب د. فوقية حسين محمد، الجويني : إمام الحرمين ص ٩٢ : (العدد ٤٠ من سلسلة أعلام العرب) وهو خطأ، كما ورد باسم الدرة (المغنية) في مقدمة كتاب غياث الأمم تحقيق د. فؤاد عبد المنعم ود. مصطفى حلمي، ص ٢١، عند ذكر مؤلفات الجويني في الفقه المقارن، وهو خطأ أيضاً، وقد تم نشره بتحقيق د. عبدالعظيم الديب من قبل إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر عام ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- (٥) مقدمة كتاب غياث الأمم تحقيق د. فؤاد عبد المنعم ود. مصطفى حلمي، ص ٢١، عند ذكر مؤلفات الجويني في الفقه المقارن، وقد ذكر الكتاب باسم (الكافية في الجدل)، وهو كتاب في وسائل علم الخلاف وقد نشر بتحقيق د. فوقية حسين محمود أستاذة الفلسفة الإسلامية بكلية البنات جامعة عين شمس، الجويني / الدرة المضية (المقدمة) : ٨٣ م.

- كتاب المنظومة النسفية، لعمر بن محمد بن أحمد النسفي (ت ٥٣٧ هـ) (١).

- كتاب المعالم، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي المعروف بابن الخطيب (ت ٦٠٦ هـ).

هذا وقد ذكر القنوجي في كتابه أبجد العلوم (٢) عدداً من علماء الخلاف منهم أبو الفتوح أسعد بن نصر الميهني (٣)، وأبو حامد محمد بن محمد بن محمد العميد الفقيه الحنفي (٤) (ت ٦١٥ هـ) وأبو طالب محمود بن علي بن أبي الرجاء التميمي (٥) الأصبهاني (٦) (ت ٥٨٥ هـ) ولم يذكر أسماء مؤلفاتهم في هذا العلم بل ذكر لهم تعليقة.

هذا وقد أحصى أ. د. عبدالعظيم الديب في مقدمة كتاب الدرة المضية ما وصل إليه علمه من كتب الخلاف فبلغت ثمانين كتاباً غير ما كتبه الجويني وهي خمسة كتب، فصل المطبوع منها والمخطوط وأماكن وجود المخطوط ومصادر العمل بهذه المؤلفات مع ترجمة موجزة لمؤلفيها قدر الوسع والطاقة (٧)، وهو جهد كبير يسر على الباحثين بعده سبيل الدراسة والبحث والتحقيق.

مذهب إمام الحرمين الجويني وترجيحه له :

إمام الحرمين الجويني من أعلام أئمة المذهب الشافعي في القرن الخامس الهجري، فقد ولد عام ٤١٩ هـ وتوفي عام ٤٧٨ هـ عن ثمان وخمسين سنة، قال عنه ابن خلكان في وفيات الأعيان : (أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي على الإطلاق، المجمع على إمامته، المتفق على غزارة مادته وتفننه في العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك) (٨). وقال عنه صاحب كتاب المنتقى من تاريخ الإسلام للذهبي أحمد بن الملا الحلبي :

(١) ذكر الكتاب د. الديب باسم الخلافات، الجويني / الدرة : ٧٠.

(٢) القنوجي : ١١٢/٣.

(٣) الشافعي (ت ٥٢٧ هـ) له تعليقة في الفقه والخلاف، كحالة : ٢٥٠/٢.

(٤) من آثاره (الإرشاد في الخلاف والجدل) و(الطريقة العميدية) و(النفاس في الجدل)، كحالة : ٢٨٧/١١.

(٥) ورد في أبجد العلوم أنه التيمي وهو خطأ مطبعي إذ ذكر كحالة أنه التميمي ولم يورد له نسبة التيمي.

(٦) الشافعي المعروف بالقاضي من آثاره (تعليقه) و(طريقة) وكلاهما في الخلاف، كحالة : ١٨٢/١٢.

(٧) الجويني / الدرة (المقدمة) : ٥٠ - ٨٥م.

(٨) نقلاً عن مقدمة د. محمد يوسف موسى لكتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني : ك.

(رئيس الشافعية بنيسابور)، ونقل عن أبي سعيد السمعاني قوله : (كان إمام الأئمة على الإطلاق، المجمع على إمامته شرقاً وغرباً، لم تر العيون مثله) ^(١).

ولقد دافع عن مذهب الإمام الشافعي ورجح اتباعه في كتابه البرهان في أصول الفقه بترجيحات متعددة ^(٢) كما خصصه بكتاب مطبوع تحت اسم (مغيث الخلق في ترجيح القول الحق) ^(٣)، ويمكن أن يسمى اختصاراً باسم (المغيث).

والقارئ لهذا الكتاب يرى وجهة نظر الجويني في ترجيح مذهب الشافعي على بقية المذاهب أنها قائمة على ما يلي :

١ - صاحب المذهب وإمامه هو من قریش ^(٤)، فهو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبيدالله بن يزيد بن هاشم بن عبدالمطلب بن عبدمناف. وقد قال رسول الله ﷺ : (الأئمة من قریش) ^(٥)، وقال (قدموا قریشاً ولا تتقدموها) ^(٦).

وقد أخذ الجويني ترجيحه لمذهب الشافعي القرشي من عموم لفظ (الأئمة) الذي يعني - من بين معان أخرى - من يؤتم به ويؤخذ عنه ويتأسى به، وإن كان اللفظ قد ورد في الحديث أصلاً في معنى الحكام وولاية الأمور، فالحديث كما ورد في مسند الإمام أحمد بتمامه كما يلي : "الأئمة من قریش، إن لهم عليكم حقاً، ولكم عليهم حقاً مثل ذلك، ما إن استرحموا فرحموا، وإن عاهدوا ففوا، وإن حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين" ^(٧).

٢ - أن الشافعي كان متبحراً في أنواع من العلوم خاصة اللغة العربية والإعراب وهما

(١) نقلاً عن مقدمة د. محمد يوسف موسى لكتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني : م.

(٢) الجويني / البرهان (ف ١١٧٣-١١٨٢) ٢/١١٤٦-١١٥٥.

(٣) طبع الطبعة الأولى في المطبعة المصرية عام ١٣٥٢هـ - ١٩٣٤م، ويذكره بعض المؤلفين باسم (مغيث الخلق في اختيار الأحق)، ونشر الشيخ الكوثري رسالة في الرد عليه سماها (إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق) انظر مقدمة كتاب الإرشاد ص ع.

(٤) الجويني / مغيث : ٥ و ٢٥.

(٥) أخرجه الإمام أحمد بسنده عن أنس بن مالك في مسند المكثرين رقم ١١٨٥٩ و ١٢٤٣٣ وعن أبي برزة في مسند البصريين رقم ١٨٩٤١، موسوعة الحديث الشريف، شركة صخر.

(٦) لم أجده في الكتب التسعة، موسوعة الحديث الشريف، شركة صخر.

(٧) مسند الإمام أحمد، باقي مسند المكثرين بسنده عن أنس بن مالك رقم ١١٨٥٩ و ١٢٤٣٣ وعن أبي برزة في مسند البصريين رقم ١٨٩٤١، موسوعة الحديث الشريف، شركة صخر.

أساسيان لفهم مصدري الشريعة الإسلامية من الكتاب والسنة، كما كان عالماً في الأصول والفروع واشتهر بمعرفة الأخبار والآثار^(١).

٣- أن أصول الشافعي وافية بالوقائع ولا تشذ واقعة عن نص له أو مستنبط من نصوصه وتخريج أصحابه من منصوصاته^(٢).

٤- أن نظر الشافعي في المسائل أدق وتلائم الأصول والقواعد والاساس وتناسقها وتلائمها ولا تتحيز عنها^(٣).

٥- أن الشافعي أول من صنف في أصول الفقه وأعرف الناس به وهو الذي مهد الأدلة ورتبها وبينها^(٤).

والناظر في كتاب الجويني مغيث الخلق يرى أنه يناقش في غالبه مذهب الإمام أبي حنيفة وذكر شيئاً يسيراً عن ترجيحه على مذهب الإمام مالك رحمهم الله تعالى جميعاً^(٥).

سمات إمام الحرمين في الدرة :

ومن دراسة كتابة (الدرة) أشار محقق الكتاب إلى سمات إمام الحرمين فيه وهي^(٦) :

١- تسامح إمام الحرمين مع أبي حنيفة رضي الله عنه :

فالشائع عند أكثر الباحثين - كما يقول المحقق - أنه كان عنيفاً مع خصومه من الحنفية يتهم عليهم وعلى إمامهم، ولقائل ذلك بعض الأدلة. لكنه في هذا الكتاب يرى هيناً رقيقاً سمحاً عفاً يعرض المسائل الخلافية بين المذهبين وبين دليل كل منهما ويعلم صراحة أن الحق مع أبي حنيفة إذا كان الدليل معه كقوله في مسألة منع الزوج زوجته من الاعتكاف بعد أن أذن لها وشرعت فيه بأن الحق معه في أنه ليس للزوج قطع الاعتكاف عليها، (المسألة ٧٢) ومسائل أخرى.

(١) الجويني / مغيث : ٢١ - ٢٣ و ٣٥.

(٢) الجويني / مغيث : ٢٧.

(٣) الجويني / مغيث : ٣٧ و ٣٨.

(٤) الجويني / مغيث : ٣٤ و ٥٠.

(٥) يقع الكتاب المطبوع في تسعين صفحة معظمها في مناقشة مذهب أبي حنيفة وأشار إلى مذهب مالك في صفحتي ٧٧ و ٨٧ حيث رأى أنه فرط في ملاحظة الكتاب وقطع الذرائع.

(٦) الجويني / الدرة (المقدمة) : ٩٧٠م - ١١٤م.

على أن ما ذكره المحقق من أن للمناظرات دخل في التعصب والقسوة والعنف صحيح، ولذلك نقل عن أبي حامد الإسفرايني شيخ الشافعية في العراق قوله لتلاميذه : (لا تكتبوا عني ما يكون في مجلس المناظرة، فإن أحدنا عندها لا ينبغي إلا ختل الخصم وأخذه من أقرب طريق) ^(١).

٢ - تسامح إمام الحرمين مع الإمام مالك رضي الله عنه :

ويبدو ذلك التسامح في ذكره مالكاً بكل تبجيل وتقدير في كل المسائل التي ذكر فيها رأيه كما في مسألة اختلاف الفقهاء في المراد من (حاضرو المسجد الحرام) حيث يقول : (ولا مذهب إلا ما قاله مالك من التخصيص بالحرم أو ما قلناه من إلحاق المدني بقاطن الجرم) (المسألة ٢٨٥).

٣ - التزام النص والأثر :

حيث يعلن (أن الاتباع حق على كل مسلم) ويكرر ذلك في عشرات المواضع من مثل مسألة حكم أكل المحرم للصيد إذا صيد له أو دل عليه بأنه لا يجوز له الأكل منه حيث قال: (والمعتمد الخبر لا غير) (المسألة ٣٤٤).

٤ - علمه بالحديث :

حيث يظهر في هذا الكتاب علمه به سنداً ومبتناً من خلال مناقشاته ومراجعاته ونقده للأحاديث ورجال السند.

٥ - عنايته بالحديث :

حيث كان يراجع كتب الحديث عندما يحتاج الأمر إلى بحث أو مراجع، لكنه لم يتبين للمحقق اسم الكتاب الذي كان يرجع إليه.

لكن ذكر ابن العماد الحنبلي في ترجمة الجويني أنه سمع الحديث عن جماعة كثيرة، وأجاز له أبو نعيم صاحب الحلية، وسمع سنن الدارقطني من ابن عليك، وكان اعتمد تلك الأحاديث في مسائل الخلاف، ويذكر الجرح والتعديل في الرواية ^(٢).

(١) الجويني / الدرة (المقدمة) : ٩٩م.

(٢) ابن العماد ٣/ ٣٦٠.

منهج إمام الحرمين في كتابه (الدرة المضية) :

النسخة الوحيدة التي وجدت لكتاب إمام الحرمين (الدرة) لا توجد فيها مقدمة المؤلف، وهو ما يفقد القارئ دوافع المؤلف ومنهجه في التأليف.

غير أننا عند قراءة هذا الكتاب نرى أن إمام الحرمين قد اتبع النهج التالي :

١ - يعرض حكم المسألة في مذهب الشافعي ثم يعرض رأي الحنفي. ولا يعرض رأي المالكية إلا نادراً. ففي كتابي الطهارة والصلاة لم يورد رأي المالكية سوى في مسألة واحدة من بين (٢٣٤ مسألة)، ذلك لأنه ألف الكتاب وخصصه لما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والمالكية.

٢ - يستدل لرأيه ثم يناقش رأي المخالف. لكنه أحياناً يبدأ برأي المخالف إن كان معتمده الحديث ويناقشه كما في مسألة إقامة الصلاة للنساء (المسألة ٥٠) حيث يقول :

٥٠ - مسألة : تسن الإقامة للنساء خلافاً لأبي حنيفة.

وقد روى أصحابه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " ليس على النساء أذان ولا إقامة ".

قلنا : يرويه الحكم بن عبدالله الأيلي وبريد بن السمط، الأول متروك، والثاني مجهول. ثم يحمل الحديث على ما إذا كانت بحضرة الرجال. ونقول ليس في الإقامة إسماع يخاف منه الافتتان، فالوجه مساواة الرجل المرأة في كل ذكر لا شهرة فيه. وفقه المسألة أن الإقامة لتنبية الحاضرين على قيام الصلاة والجماعة مشروعة للنساء إذا انفردن، فلم يبعد أن تشرع لهم الإقامة.

٣ - يعتمد في أدلته على السنة ويقدمها على غيرها من الأدلة وعلى القياس والمعقول. فمن اعتماده على السنة فقط ما ورد في مسألة الصلوات في أوقات النهي بمكة (مسألة ١٢٧) وجواز الجمع بعذر المطر (مسألة ١٥٣) حيث يقول :

١٢٧ - مسألة : لا تكره الصلوات في أوقات النهي بمكة.

وقال أبو حنيفة : تكره.

ولنا ما روى ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال " يا بن عبدمناف، لا تمنعوا

أحداً يطوف بالبيت ويصلي، لا ^(١) صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس إلا عند هذا البيت".

والمعول في المسألة الخبر.

١٥٣ - مسألة : يجوز الجمع بعذر المطر.

خلافاً له.

لنا : ماروى ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بالمدينة بين الظهر والعصر في المطر ولا مطمع في المعنى، والمتبع الخبر.

ومن اعتماده على السنة والمعقول مسألة استعمال الإناء المضرب بالذهب والفضة (المسألة ١) حيث يقول :

١ - مسألة : يحرم استعمال الإناء المضرب بالذهب والفضة إذا كانت الضبة كبيرة على تفصيل مبين في المذهب وقال أبو حنيفة : لا يحرم.

دليلنا : ماروى ابن عمر عن النبي عليه السلام أنه قال : " الذي يشرب في أنية الذهب والفضة أو في إناء فيه شيء منهما إنما يجرجر في جوفه نار جهنم".

ومن طريق المعنى نقول : إناء فيه من أحد التبرين ما يقتضي استعماله خيلاء / فأشبه المصوغ من الفضة مع غش من النحاس. والمعنى المعتبر : تحريم السرف والخيلاء والتشبه بالأعاجم.

فإن قيل : من يحرم عليه لبس الحرير لا يحرم عليه الثوب المطرز به.

قلنا : ليس فيه من الخيلاء ما في المضرب، إذ يتوقى من لبس الحرير ما لا يتوقى من لبس المطرز. ولا يتوقى من الإناء المصوغ من لا يتوقى من المضرب بالضبة الكبيرة، ولبس الإبريسم على الجملة أهون، ولذلك حل للنساء عموماً وللرجال في بعض الأحوال. وتحريم الذهب والفضة عام.

فإن قالوا : كان لرسول الله قدح فيه سلسلة من فضة، وكانت له قصعة فيها حلقة من فضة.

(١) ورد في المطبوع (إلا) وهو خطأ مطبعي لأن هذا الاستثناء ينافي ما استدل به في المسألة.

قلنا : قال أبو علي بن أبي هريرة : سألت أئمة الحديث عن هذه الأحاديث فلم يصححوا واحداً منها، ثم لعلها كانت صغيرة مع مسيس الحاجة إليها.

ومن اعتماده على المعقول والقياس مسألة إتمام المنفرد بالجماعة أثناء الصلاة (المسألة ١٤٠) حيث يقول :

١٤٠ - مسألة : من انفرد بالصلاة عقداً ثم أراد أن يعلق الصلاة في أثنائها بالجماعة جاز ذلك في قول، خلافاً له.

فنقول : الجماعة فضيلة يجوز أن تتبع الصلاة فيها، فيجوز الانتقال في أثناء الصلاة إليها قياساً على قيام المتنفل وقد عقد النقل على القعود.

وفقه المسألة أن المسبوق بركعتين يقتدي في بقية صلاة الإمام ثم ينفرد بما فاتته، وليست الجماعة محتومة فكانت فضيلة، وتصور التبعض فيما ذكرناه.

فإن قيل : القدوة من أجزاء النية، ثم النية شأنها أن تكون في صدر الصلاة ليمتد حكمها على الصلاة.

قلنا : الصلاة ليمتد حكمها على الصلاة.

قلنا : الصلاة لا يجوز أن تتبع في حكم النية حتى يكون بعضها منوياً وبعضها خارجاً عن حكم النية، وحكم القدوة أن تتبع كما سبق. على أن القدوة فضيلة فكانت كالقيام في صلاة النقل شبيهة كما مضى.

ونقول : المصلي مصل من وقت نيته، ولا صلاة قبل النية، والمرء يقتدي من وقت نية القدوة.

ومن اعتماده على القياس فقط مسألة سجود المأموم للسهو إذا نسي الإمام سجود السهو (المسألة ١٢٤) حيث يقول :

١٢٤ - مسألة : إذا سها الإمام ولم يسجد المأموم، خلافاً لأبي حنيفة.

فنقول : كمال صلاة الإمام يؤثر في صلاة المأموم، فلذلك نقول : إذا سها المأموم ولم يسه الإمام فكان المأموم لم يسه اعتباراً بكمال صلاة الإمام، فإذا انقضت صلاة الإمام كان ذلك متمكناً من صلاة المأموم، وهذا ألزم لهم مع اعتبارهم صلاة المأموم بصلاة الإمام.

فإن قالوا : لو تلا الإمام آية سجدة ولم يسجد لم يسجد المأموم.
قلنا : لأن ذلك يفرض في وقت التزام المتابعة، وفي سجود المأموم مخالفة الإمام، وأما
سجود السهو من المأموم فيقع عند تحلل الإمام.

فإن قالوا : إذا أدرك المسبوق الإمام بعد رفع الرأس من الركوع فهذه البقية غير
محتسبة له، فلو سجد الإمام سجدة وأغفل سجدة فالمسبوق يسجد تلك السجدة.

قلنا : قال أبو علي بن أبي هريرة : يسجد المسبوق إذا أغفل الإمام، ثم هذا ليس من
صلب صلاة المسبوق وهو في أثناء المتابعة.

٤ - يورد ما يمكن أن يرد على الأدلة التي يستدل بها سواء كانت بالأثر أو بالقياس أو
بالمعقول ويرد عليها.

وقد مضت الأمثلة بذلك فيما تقدم.

٥ - يناقش الأحاديث التي يوردها أصحاب الرأي الآخر من حيث الصحة سنداً ومتناً،
ومن ذلك ما جاء في مسألة القنوت في الوتر بعد الركوع (المسألة ١٣٥) حيث يقول :

١٣٥ - مسألة : القنوت في الوتر بعد الركوع.

خلافاً لأبي حنيفة.

لنا حديث عمر وأبي، ويبعد أن تستعقب القراءة ذكراً، والذكر اليق بالاعتدال من
الركوع، وفيه سمع الله لمن حمده، ربنا لك الحمد، إلى آخره.

قالوا : روى علي وابن مسعود وابن عباس رضى الله عنهم أن النبي صلى الله عليه
وسلم قنت في الوتر قبل الركوع.

قلنا : حديث علي يرويه الحارث الأعور، قال الشعبي : هو من جملة الكذابين، وقد روى
عن علي أنه قنت بعد الركوع.

وحديث ابن مسعود يرويه أبان. وحديث ابن عباس يرويه عطاء بن مسلم الحلبي
وكان يضع المناكير ويرويه عن الثقات.

جهود إمام الحرمين في علم الخلاف :

يتضح مما سبق أن جهود إمام الحرمين في علم الخلاف تظهر في أمور منها :

أولاً : اهتمامه بعلم الخلاف من جانبيه؛ جانب الوسائل وجانب المسائل.

فمن جانب الوسائل ألف كتابه (الكافية) في الجدل، وهو أساس علم الخلاف. ومن جانب المسائل حدد مذهبه الذي ترجح العمل به عنده في كتابه (المغيث) وهو مذهب الشافعي.

وتناول مسائل الخلاف في كتب أربعة :

– الأساليب في الخلافات.

– العمد.

– غنية المسترشدين في الخلاف (الغنية).

– الدرة المضية فيما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية، (الدرة).

وإذا كان كتابه في الوسائل (الكافية) وكتاباه في تحديد مذهبه (المغيث) قد عثر عليهما وتم نشرهما فإن كتبه في المسائل لم يعثر منها حتى الآن سوى على كتابه (الدرة) وهو في الخلاف بين المذهب الشافعي والمذهب الحنفي كما هو واضح من العنوان (الدرة المضية فيما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية). ولا نعلم عن بقية كتبه هل هي في الخلاف بين المذهبين المذكورين أم أنها أعم من ذلك، ورغم أنه ذكر في خاتمة الدرة المضية أنها جاءت إيفاء بمسائل لم تكن جرت في (العمد) و(الأساليب) مما يعني أن (الدرة) تكملة للكتابين المذكورين واستدراكاً لموضوعات ومسائل على غرار ما جاء في سابقه كما يذكر ذلك محقق (الدرة) ^(١) إلا أن تمييزه كل كتاب باسم خاص به يدل على أن لكل واحد منهم نهج خاص وغرض خاص.

لكننا نرى من كتابيه (المغيث) و(الدرة) أن أكثر مقارناتها في علم الخلاف منصب على مسائل الخلاف بين الشافعية والحنفية.

والذي يظهر أن انتشار المذهبين في الأوساط التي عاش فيها كان أكثر من غيرهما، وأن الحركة العلمية الفقهية بين أتباع المذهبين كانت على أشدها في زمانه ولذلك وقف منافحاً عن مذهبه وأصوله وقواعده بالدليل والبرهان.

(١) الجويني / الدرة (المقدمة) : ٨٤م.

ثانياً : وضوح القواعد التي يعتمد عليها :

فمن خلال إيراداته لأدلة رأيه ومناقشات أصحاب الرأي الآخر وإيراده أدلتهم ومناقشاته لها يوضح القواعد التي يعتمد عليها فيما ذهب إليه ومن ذلك :

- الاتباع في موضع التعبد حيث يرجح ما كان معتمده الأثر أو النص الصريح.

- بيان موقفه من دلالة أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم على الحكم التكليفي من حيث الوجوب وغيره، وقد بينه عند الكلام على مسألة قيام الخطيب لخطبة الجمعة (المسألة ١٦٦) حيث يقول :

والذي نختاره أن ما ينقل من أفعال رسول الله مطلقاً لا يحمل على الوجوب، ولكن مأخذ هذه المسألة وأمثال لها ستأتي أن ما يروى من أفعاله صلى الله عليه وسلم مطلقاً لا يحمل على الوجوب، لكن ما داوم عليه ولم يتركه واجب إذا لم يرد نص بنسخه أو سنيته أو خصوصيته به أو نحوه.

وهو في هذا يلتزم بما أورده في كتابه (الكافية) في الفصل الذي يذكر فيه طريق معرفة الأحكام في الشرع حيث يبين أن الطريق إلى العمل بما لا يعلمه المرء من أحكام الشرع طريقان : خبر ونظر، وأو قلب خطاب ومعنى. وأنه يندرج في الخطاب والنظر الكتاب والسنة والإجماع، وفي النظر والمعنى أنواع القياس والمعاني المفهومة من أنواع الخطاب. ويذكر أن أقوى هذه الطرق نصوص الكتاب ثم نصوص السنة المتواترة ثم الإجماع على اختلاف وجوهه وأنواعه ثم نصوص الأحاديث ثم ظواهر السنة^(١).

ثالثاً : إيراد الاعتراضات التي ترد على أدلته ومناقشتها، وبه يحكم رأيه ويؤيده ويدفع عنه ما يضعفه.

رابعاً : إيراد آراء أصحاب الرأي الآخر بكل احترام وتوقير وإيراد أدلتهم ومناقشاته لهم بما يرى ضعف أقوالهم.

(١) نقلاً عن فوقية / ١٠٤-١٠٥.

الختام

إنني على يقين أنني لم أوف إمام الحرمين حقه في جهوده في علم الخلاف، ولكنني بذلت قدر طاقتي لأقدم بعض ما يجب على طلبة العلم الشرعي نحو من سبقهم من علماء الأمة وفقهائها من إحياء تراثهم وتقديمهم للأجيال الجديدة التي تنازعتهم الثقافات المختلفة والحضارة الغالبة بوسائلها الإعلامية وقدراتها المقروءة والمسموعة والآلية حتى طغت على كثير من تراث أمتنا.

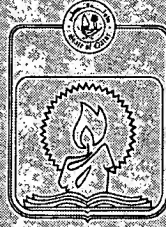
وأسأل الله تعالى أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه، وأن يجزي علماءنا وفقهائنا خير ما يجازي به عالماً عن تلاميذه وطلبته، وأن لا يحرمهم من أجر علمهم الذي انتفعنا به. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

د. عبداللطيف محمود آل محمود

البحرين

المراجع

- الجويني، عبد الملك بن عبدالله الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق د. محمد يوسف موسى، ط. مكتبة الخانجي ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.
- الجويني، عبد الملك بن عبدالله الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج٢، تحقيق د. عبدالعظيم الديب، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني - قطر.
- الجويني، عبد الملك بن عبدالله الجويني، الدرة المضية فيما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية، تحقيق د. عبدالعظيم الديب، ط. دار إحياء التراث الإسلامي - قطر.
- الجويني، عبد الملك بن عبدالله الجويني، مغيث الخلق في ترجيح القول الحق (المطبعة المصرية ١٣٥٣هـ - ١٩٣٤م).
- ابن خلدون، عبدالرحمن ابن خلدون، المقدمة، (ط. دار الشعب، القاهرة).
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢٢، ط. الأولى، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.
- ابن العماد، عبدالحى بن العماد الحنبلي، (ت ١٠٨٩) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج٨، (دار إحياء التراث العربي - بيروت).
- فوقية، فوقية حسين محمود، الجويني : إمام الحرمين، (سلسلة أعلام العرب ٤٠) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر - القاهرة.
- القنوجي، صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم : الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم (ط. دار الكتب العلمية - بيروت).
- كحالة، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين : تراجم مصنفى الكتب العربية، ج١٦، مع المستدرك (دار إحياء التراث العربي - بيروت).
- مسند الإمام أحمد، موسوعة الحديث الشريف، شركة صخر، أسطوانة حاسوبية.



جامعة المدينة

كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
ندوة

الذكرى السنوية
للمعلمين الجويني
١٤١٩هـ - ١٤٢٨هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩م

مكانة إمام الحرمين الجويني

في أصول الفقه

أ.د. إبراهيم كافي دونمز

أستاذ بكلية اللاهيات - جامعة مرمرة

استنبول - تركيا

مكانة إمام الحرمين الجويني في أصول الفقه

تمهيد :

إذا أردنا أن نعرف الفقه تعريفاً موجزاً بغض النظر عن تعريفاته اللغوية والاصطلاحية يمكننا القول بأن الفقه هو الاجتهاد. كما أن المتقدمين من علماء الأصول كانوا يستعملون كلمة "الفقيه" قاصدين بها "المجتهد". ولعلنا لا نكون مخطئين إذا عرفنا الاجتهاد بأنه "بذل الجهد لفهم الإرادة الإلهية في المسائل الشرعية العملية" وعلى هذا تكون النصوص التي تتجلى فيها الإرادة الإلهية والاستدلال العقلي الذي تستند إليه مجهود فهم تلك النصوص، تكونان معاً العنصرين الأساسيين لعملية الاجتهاد^(١).

يبدو في بادئ النظر أنه ليس من الصعب لمن وصل إلى مستوى معين من التخصص أن يصل إلى نتيجة مقبولة في مسألة شرعية معينة بعد المزج بين العنصرين المذكورين. لكن بما أن الاجتهاد لا يستهدف الوصول إلى نتيجة مقبولة في تلك المسألة فقط، بل يستهدف تأسيس رابطة منسجمة بين النتائج المستنبطة من النصوص ككل وبين النصوص والعقل تبعاً لذلك، فيظهر أن الأمر ليس سهلاً كما يبدو. ولكن لماذا يشعر المجتهد (الفقيه) بالحاجة إلى تأسيس مثل هذه الرابطة المنسجمة؟ وما ذلك إلا لأن المصدر الأساسي الذي يستند إليه يكلفه بهذا الواجب. فمن المعلوم أن هذا المصدر يقيم بصورة واضحة هذه الدعوى "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً"^(٢). فالاجتهاد (الفقه) استمر في ضوء هذا التحذير القرآني كعملية تشعر بالحاجة إلى النقد الذاتي دائماً من حيث تحقيق التناسق الداخلي بين الأحكام المختلفة. بناءً على ما تقدم من الممكن أيضاً تعريف الفقه بأنه "فن فهم القرآن والسنة في المسائل الشرعية العملية".

في الظروف الخاصة بالتشريع الإسلامي، الخصائص التي امتاز بها الصحابة (رضوان الله عليهم) كانت تغنيهم عن وضع قواعد بشأن الأسس الفلسفية لعملية

(١) بعد ذكره لتقسيم الشافعي "البيان" وبعض الانتقادات الموجهة إليه بسبب هذا التقسيم يوضح الجويني رأيه قائلاً "والقول الحق عندي أن البيان هو الدليل. وهو ينقسم إلى العقلي والسمعي". البرهان، رقم ٧٦-٧٢، ١٦٦-١٦٧.

(٢) النساء : ٨٢/٤.

الاجتهاد والمناهج التي يسير الاجتهاد تبعاً لها^(١). ولكن مع مضي الزمن فإن كمية وكيفية المشاكل التي واجهت المسلمين من ناحية وتكوّن أراضية الخلافات النظرية من ناحية أخرى قد أدى إلى ظهور الحاجة إلى تناول موضوع المصادر التي يستند إليها والمناهج التي يسير عليها الاجتهاد في أسلوب علمي ذات قواعد وضوابط خاصة بالإضافة إلى ظهور مشكلة المصطلحات في هذه الدراسات. وهذا هو العامل الأساسي الذي حدا بالشافعي إلى تأليف رسالته المشهورة. من المؤكد فإن الشافعي يمثل مرحلة التطور لا نقطة البداية لهذه المناقشات النظرية. تؤيد ذلك بوضوح المعلومات التي بأيدينا عن تاريخ التشريع الإسلامي بالإضافة إلى نسبة الشافعي نفسه الآراء العلمية إلى أصحابها في مسائل مختلفة ونقده لها في مؤلفاته.

وهكذا فإن علم أصول الفقه - الذي أتم تكوينه في ثلاثة قرون من بداية العهد الإسلامي، قام بوظيفة البحث في المسائل الكثيرة المتعلقة بفلسفة القانون ومنهجيته واحتل مكانه داخل أدبيات القانون العالمية كعلم مستقل أصيل - كان يحتوي على موضوعين أساسيين:

١ - مصادر التشريع الإسلامي.

٢ - مناهج استنباط الأحكام من هذه المصادر.

ولكن كانت هناك حاجة أيضاً إلى تكوين اصطلاحات خاصة بأنواع "الحكم" الذي هو ثمرة عملية الفقه (الاجتهاد) حتى يتسنى بذلك عدم تكرار المناقشات النظرية الممكنة الوقوع من هذه الناحية عند حل كل مسألة فقهية. وهكذا فبقصد تلبية هذه الحاجة من جانب وتعيين المبادئ والمفاهيم الأساسية المتعلقة بالفعل الذي هو موضوع الحكم وبالمخاطب بالحكم والمقام الذي له صلاحية وضع الحكم من جانب آخر، انضم قسم آخر يمكن جمع مسائله تحت عنوان "مباحث الحكم" إلى مواضيع علم أصول الفقه. مع مرور الزمن أصبحت "شروط المجتهد (الاجتهاد والتقليد)" أيضاً من المواضيع التي أضيفت إلى هذا العلم في الغالب. بحجة أنه حتى يمكن التحدث عن "الثمرة (الحكم)"

(١) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ٣٧/٢؛ ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٥٤، الدوايبي، المدخل إلى علم أصول الفقه، ص ٩١.

فإنه بالإضافة إلى "مصدر الثمرة" و "مناهج الاستثمار" يجب أن نتحدث عن "المستثمر" (١).

إن أصول الفقه الذي أشرنا أعلاه إلى مواضيعه في خطوطه الرئيسية، الغاية منه ووظيفته الأساسية، هي وضع قواعد ونظريات متعلقة بكيفية مراقبة التناسق الداخلي لعملية الفقه (الاجتهاد). لا شك أن الفقيه هو الذي سينشئ في الواقع ذلك الانسجام بين الحلول الاجتهادية مدركاً النظام الفكري للكتاب والسنة، ولكن التعبير عن ذلك الانسجام بصورة نظرية وتبيين أن الحلول المتوصل إليها ثمرة فكر منهجي وليست نتيجة عمل عشوائي هو من وظيفة الأصولي. ولعلنا لا نكون مخطئين إذا شبهنا دور أصول الفقه في توضيح أو إنتاج ثمرات الفقه (الاجتهاد) بدور العلوم والنظريات المعمارية متمثلة في عمل مهندسين أحدهما يقوم بعمارة بناءة رائعة بسليقته وملكته ثم يقوم الآخرون بوضع مخططات تفصيلية لهذه العمارة، أما المهندس الثاني فيستعين بالعلوم والنظريات المعمارية ابتداءً لإنشاء تلك البناية.

طبقاً لما ذكرنا، فإنه عند حديثنا عن مكانة عالم كالجويني في أصول الفقه فينبغي أن يخطر ببالنا أمران اثنان، الأول الإيضاحات النظرية التي يقوم بها عند التحدث عن المناهج التي يستعملها إمام - أعجب الجويني به أشد الإعجاب - عند تناوله للمسائل الفقهية. أما الأمر الثاني، فهو المناهج التي يتبعها هو في اجتهاداته وأفكاره المتعلقة بتلك المناهج. غير أنه لما كان الإمام الشافعي الذي أعجب الجويني به قد أوضح مناهجه الأصولية التي اتبعها في كثير من المسائل بنفسه فإن الجويني لا يتحمل عناء تحديد آراء الشافعي في تلك المسائل ولكنه بعد نقله آراء إمامه ينتقدها إذا رأى حاجة إلى ذلك ويعقب ببيان رأيه في الموضوع.

من الطبيعي أننا في مؤتمر كهذا ينظم لذكرى هذا الإمام الجليل لا نهدف ببحثنا المتواضع تناول جميع آرائه الأصولية بتوسع أو إيجاز ولكن هدفنا هو أن نعطي فكرة عامة حول مساهماته في هذا العلم وأن نقف قليلاً أمام بعض آرائه الملفتة للنظر في هذا

(١) الفصل الذي يتحدث عن الاجتهاد في أواخر رسالة الشافعي لا يتناول الموضوع بهذا المعنى ولكن الشافعي يتطرق للشروط التي يجب توافرها في المجتهد في مناسبة أخرى في رسالته (انظر : الرسالة رقم ٢٤٦٩، وما ينقله المحقق في الحاشية من "الأم" (إبطال الاستحسان) ٢٧٤/٧.

المجال. على أنه توجد مؤلفات خاصة لمن يريد الوقوف على آراء الجويني الأصولية بتوسع من أهمها وأشملها وأشفاها للغليل هو كتاب "فقه إمام الحرمين" (القاهرة، ١٤٠٩/١٩٨٨) للبحاثة الفاضل الدكتور عبدالعظيم الديب كأنه وقف حياته لتقديم مؤلفات هذا العالم الكبير لاستفادة أهل العلم.

١ - نظرة عامة لمساهمات الجويني في أصول الفقه :

إن من له علاقة ولو يسيرة، بعلم الأصول يعلم يقيناً مساهمات الجويني الهامة جداً في أصول الفقه عن طريق تلاميذه الذين تربوا على يده والكتب التي ألفها بالإضافة إلى الاهتمام الكبير بآرائه في أهم مؤلفات الأصول من بعده. "ولقب الإمام" في كتب الفقه والأصول عند الشافعية يطلق على الجويني. ولم يبق الجويني مقيداً بآراء الشافعي تماماً في علم الأصول بل قام ببعض الاجتهادات المستقلة التي جمعها السبكي في كتابه المسمى بـ "شرح على مختصر ابن الحاجب" (١).

وسنقوم بإلقاء نظرة على مؤلفاته التي تشكل مصادر آرائه الأصولية :

١ - صرح الغزالي تلميذ الجويني في آخر كتابه المنحول أن كتابه هذا في جوهره عبارة عن ما ذكره إمام الحرمين مما يفيد بأن المنحول مصدر هام لآراء الجويني المتعلقة بأصول الفقه ولكن الغزالي لم يتجنب التصريح بآرائه المخالفة لأستاذه في كثير من المسائل (٢). وقد بين محقق المنحول الدكتور محمد حسن هيتو هذه المواضع في تعليقاته على الكتاب.

٢ - من المصادر الهامة لآراء الجويني الأصولية كتاب "التلخيص في أصول الفقه" الذي اختصر فيه إمام الحرمين في أوائل حياته العلمية كتاب "التقريب والإرشاد" للباقلاني. ولكن لعدم وجود كتاب الباقلاني هذا بأيدينا ولعدم ذكر الجويني منهجه في الاختصار، فليس من السهل الوقوف على مساهماته في عمله هذا من جميع الجوانب كما أفاد ذلك محققا الكتاب (٣). مع ذلك فإن المحققين قد توصلوا إلى نتائج مهمة بشأن الآراء

(١) ٨/١٤٢، nsiklopedisi.

(الديب، "الجويني" (إمام الحرمين) الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ٨/١٤٢ نقلًا عن الطبقات ١٩٢/٥).

(٢) هيتو، مقدمة على المنحول، ص ٣٦.

(٣) النيبالي والعمرى، مقدمة على كتاب التلخيص في أصول الفقه، ٦٧/١.

التي وافق أو خالف فيها الجويني الباقلاني في التخليص وكذلك بشأن الآراء التي رجع عنها في البرهان مع نسبته لتلك الآراء للباقلاني أحياناً وعدم نسبتها له أحياناً أخرى^(١).

٣ - إن قسم الاجتهاد الذي يقع في آخر كتاب التلخيص في أصول الفقه المذكور والذي هو مختصر كتاب التقريب والإرشاد للباقلاني في الأصول يوجد مستقلاً في مكتبة متحف قصر طوبقي (أحمد الثالث رثم ١٢٣٧/٢) في استانبول، وقد نشره عبدالحميد أبو زنيد باسم "كتاب الاجتهاد".

٤ - كتاب "الكافية في الجدل" للجويني والذي حققته فوقية حسين محمود مع أنه كتاب في علم الجدل، إلا أن له أهمية من حيث كونه مصدراً مباشراً لآراء إمام الحرمين الأصولية وقد ساهمت المحققة مساهمة قيمة من ناحية إلقاء الضوء على آراء الجويني في هذا المجال عن طريق وضع مقدمة واسعة.

٥ - رسالة "الورقات" الصغيرة التي ألفها الجويني بأسلوب وجيز واختيار الكلمات بدقة فائقة، طبعت مرات عديدة وقام كثير من العلماء بشرحها. ودون أن نكرر المعلومات المتعلقة بهذه الأمور نريد أن نضيف معلومة صغيرة: فعند البحث عن مخطوطة رسالة "المقدمة في أصول الفقه" للجويني والتي ليس لها ذكر في البحوث المتعلقة بمؤلفات الجويني، تبين لنا أنها نفس رسالة الورقات مع فروق بسيطة في بعض العبارات والمخطوطة المكونة من ست صفحات (والمستنسخة في القرن السابع أو الثامن الهجري تقريباً) يوجد ضمن مجموعة رسائل في مكتبة عاطف أفندي (رقم ٢٨١٥، الأوراق ٤٥-٤٧) في استانبول.

٦ - إن أوسع وأهم مؤلفات الجويني من حيث آرائه المتعلقة بأصول الفقه هي البرهان. وقد قام المحقق الدكتور الديب بتعيين المسائل التي خالف الجويني فيها الشافعي والأشعري والباقلاني وعرضها على هيئة قوائم في آخر الكتاب^(٢).

ولقد أفاد مؤلفون مختلفون بأن البرهان مع كونه كتاباً ذا طراز بديع يحتوي على أفكار عميقة قيمة في علم الأصول مما جعله مصدر فخر للشافعية، إلا أن هناك صعوبة في أسلوبه ولأسباب أخرى لم يلق الاهتمام الكافي من قبل العلماء المتأخرين وخصوصاً

(١) النيبالي والعمرى، مقدمة على كتاب التلخيص في أصول الفقه، ١/٧٠-٨٦.

(٢) البرهان، ١٤٤٣-١٤٤٩.

الحالة إلا تتبع الأدلة السمعية القطعية من نصوص الكتاب أو السنة، ولا يوجد شيء منها في هذه المسألة، فلا دليل إذا على حجية الإجماع^(١). ثم يذكر الجويني أن هذه العبارة مع كونها حسنة الإنشاء إلا أنها لا تقي بالغرض في إثبات عدم حجية الإجماع.

ج - أدلة مثبتتي الإجماع من القرآن الكريم :

ومما قاله الجويني في هذا الصدد باختصار : تمسك القائلون بالإجماع بأي من القرآن الكريم ونحن نذكر أوقعها : فمما استدل به الشافعي قوله تعالى " ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً " ^(٢). وقد كثرت الاعتراضات على هذه الآية وظني أن معظم هذه الاعتراضات الفاسدة تكفلها المصنفون ليتسنى لهم الجواب عنها. وإنني لا أشغل نفسي بأمثال تلك الاعتراضات ولكن أوجه سؤالاً يسقط الاستدلال بالآية فأقول إن الرب تعالى أراد بذلك من أراد الكفر وتكذيب المصطفى (ﷺ) والحيدة عن سنن الحق ومعنى الآية : ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين المقتدين به نوله ما تولى. فإن سلم ظهور المعنى الذي ذكرناه فذلك، وإلا فإنه معنى يحتمله التأويل ولا يصح التمسك بالأدلة المحتملة في المسائل التي تتطلب الأدلة القطعية ^(٣).

تجدر الإشارة هنا إلى أنه مع ما يروى في بعض الكتب كمنقبة من مناقب الشافعي لدى استدلاله بهذه الآية في إثبات حجية الإجماع^(٤)، إلا أننا لا نجد ذكر الشافعي هذه الآية أو غيرها أثناء جوابه على سؤال مخاطبه عن دليله في حجية الإجماع^(٥).

د - أدلة مثبتتي الإجماع من السنة :

وخلاصة أقواله في هذه المسألة : وإن تمسك مثبتو الإجماع بما روى عن النبي ﷺ أنه قال " لا تجتمع أمتي على ضلالة " - وقد روى هذا المعنى بألفاظ مختلفة - فلا أرى التمسك بذلك وجيهاً، لأنها من أخبار الأحاد فلا يجوز التعلق بها في القطعيات كما تكرر ذلك مراراً. ولا يكفي أيضاً القول بأن هذه الأحاديث متلقاة بالقبول إذ معنى هذا أن

(١) البرهان، رقم ٦٢٤، ٦٧٦/١.

(٢) النساء : ١١٥/٤.

(٣) البرهان، رقم ٦٢٥، ٦٧٧-٦٧٨.

(٤) الشافعي، أحكام القرآن، ٥٣/١.

(٥) انظر الرسالة، رقم ١٣١٣ وما بعده، ص ٤٧٣٣ وما بعدها.

الحديث مجمع عليه ولا يمكن الاستدلال على حجية الإجماع بالإجماع الذي هو المسألة الخلافية الأصلية. ثم إن الأحاديث قابلة للتأويلات المقبولة والمعقولة، فيمكن أن يقال قوله ﷺ "لا تجتمع أمتي على ضلالة" تبشير منه وإخبار بالغيب بأن أمته لا تترد (مجتمعة) عن دين الإسلام. فإذا لم يكن الحديث مقطوعاً به نقلاً ولم يكن في نفسه نصاً فلا وجه للاحتجاج به في مظان القطع^(١).

علينا أن نبين هنا بأن الذين استدلوا بهذا الحديث قبل الجويني وبعده (مثل الجصاص والغزالي)^(٢) إنما اعتمدوا على كون هذه الأحاديث من قبيل المتواتر المعنوي وليس على كونها مما "أجمع عليه".

بالرغم من أن كلام الجويني في البرهان حول أدلة حجية الإجماع من السنة هو كما سبق، فإن الدليل الوحيد الذي يذكره في الورقات في هذا الموضوع هو الحديث القائل : "لن تجتمع أمتي على الضلالة"^(٣).

من جانب آخر مما يلفت النظر عدم تعرض الجويني للدليل الذي ذكره الشافعي في "الرسالة" على حجية الإجماع^(٤) وهو كون الأحاديث التي تتحدث عن اجتماع ووحدة المسلمين من الأحاديث المتواترة معنوياً، وبناءً عليه عدم إمكانية غفلة كافة الجماعة عن "معنى" في كتاب أو سنة أو قياس.

هـ - اقتراح الجويني لإثبات حجية الإجماع :

يمكن تلخيص أقوال الجويني في هذا الموضوع كالتالي : فإن قيل قد تحقق أن العقول لا تدل على ثبوت الإجماع وتبين أنه ليس في السمعيات دليل قاطع دال على وجوب اتباع الإجماع فلا يبقى بعد ذلك إلا الرد مع أن الإجماع عصام الشريعة وعمادها وإليه استنادها. قلنا الإجماع حجة قاطعة. والدليل القاطع في ذلك أن نقول : للإجماع صورتان نذكرهما ونذكر السبيل المرضي في إثبات الإجماع في كل واحدة منهما : الصورة الأولى :

(١) البرهان. رقم ٦٢٦، ٦٧٨/١-٦٧٩.

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول، ٢/٢٦٥؛ الغزالي، المستصفى، ١/١٧٥-١٧٩.

(٣) الورقات، ص ٢٤.

(٤) الرسالة، رقم ١٣١٣-١٣٢٠، ص ٤٧٣-٤٧٦.

أن نجد العلماء مجمعين على حكم مزنون فنلعم والحالة هذه أن اتفاقهم هذا لا يحمـل على توافق اعتقاداتهم وجرانها على منهاج واحد لأن ذلك مستحيل مع تطرق وجوه الإمكان واطراد الاعتقاد. بل يستحيل اجتماع العقلاء على معقول مقطوع به في أساليب العقول إذا كان لا يوصل إليه إلا بإمعان نظر وتسديد فكر. وذلك لاختلاف الناظرين في نظرهم. فإذا كان حكم العادة في النظر القطعي هكذا فما الظن بالنظر الظني؟ فإذا تقرر أن العادة تحيل اجتماعهم على أمر من الأمور ومع ذلك وجدناهم يقطعون بالحكم في مسألة ما، فنلعم قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شئ سمعي قطعي عندهم ولا يستبعد سقوط النقل فيه، فهذا مسلك إثبات الإجماع في هذه الصورة (١).

فأما الصورة الثانية وهي إذا أجمعوا على حكم مزنون وأسندوه إلى الظن وتصريحهم بذلك، فهذا أيضاً حجة قاطعة والدليل على كونه حجة قاطعة أنا وجدنا العصر الماضي والأمم المنقرضة متفقة على تبكيت من يخالف إجماع العلماء. فلم يزالوا ينسبون المخالف إلى المروق والمحاددة والعقوق ولا يعدون ذلك أمراً هيناً بل يرون الاجترار على مخالفة العلماء ضلالاً بيناً ويلحق إجماعهم هذا بإجماعهم في المسائل الظنية والتي يتحكم فيها النظر العقلي وبهذا الإلحاق يتبين أن الإجماع على إنكار من يخالف الإجماع، إنما يستند إلى دليل قطعي. ولا يبعد أن يكون ذلك بعض الأخبار التي ذكرناها، تلقاها من تلقاها من الرسول (ﷺ) مشافهة وعلم بقرائن الحال قصد الرسول (ﷺ) في انتصاب الإجماع حجة ثم علموا ذلك وعملوا بها واستمروا على القطع بموجبه ولم يهتموا بنقل سبب قطعهم بذلك (٢).

لما تبين لنا لا مطمع في إسناد حجية الإجماع إلى العقل أو إلى دليل قاطع سمعي من غير اعتبار واسطة بقي أن نشير إلى الطريق الذي ينبغي سلوكه لإثبات حجتيه ألا وهو: الاعتماد على النظر في قضية اطراد العادات - كما سبق تقرير ذلك في الصورتين - ثم إن الباحث إذا أمعن النظر يرى أن مستنده هو في الأصل الدليل القاطع السمعي الذي يُشعر بالإجماع. فإن قيل: ما ذكرتموه يخرج الإجماع عن كونه حجة قلنا: هذا الآن غباوة، فإن التحصيل لا يطمع في كون إجماع الناس حجة لعينه إنما المطلوب هو إسناد

(١) البرهان، رقم ٦٢٧، ١/٦٧٩-٦٨١.

(٢) البرهان، رقم ٦٢٨، ١/٦٨١-٦٨٢.

إلى حجة. والدليل عليه أن قول المصطفى ﷺ في نفسه ليس بحجة ولكنه مشعر بتبليغ قول الله تعالى حقاً وصدقاً وهو المطلوب المقصود وليس وراء الله للمرء مذهب^(١).

ولقد أفاد بعض الأصوليين بعد الجويني، أن ما ذكره من الاستدلال يرجع في النهاية إلى عدّ الأخبار التي تدل على حجة الإجماع من قبيل المتواتر المعنوي^(٢) بينما يعتبر علماء آخرون استدلال الجويني السابق استدلالاً عقلياً مع إشارتهم إلى ضعفه^(٣).

إن توضيح الديب بأن الجويني قد خالف الشافعي في استدلاله بشأن إثبات الإجماع بعد نقله لآراء الجويني المتعلقة بدليل حجية الإجماع وعقده في الحاشية شبهاً بين مستند الجويني واستدلاله وبين بعض عبارات الشافعي في الرسالة^(٤) صحيح مبدئياً في نظرنا أيضاً^(٥). ولكنه عند تقويم عبارات الشافعي هذه يجب أن نأخذ بعين الاعتبار ما يلي: إن الشافعي يعارض اعتبار احتمال النقل (الحكاية) عن النبي ﷺ كعنصر يحقق وحدة الفكر في الإجماع والاكتفاء بهذا الاحتمال؛ وبعبارة أخرى فهو لا يرضى إسناد حجية الإجماع إلى احتمال تضمنه للسنة. والشافعي الذي لا يريد أن يترك هذا الرأي المعبر عن ردة فعل ضد مفهوم الإجماع عند أهل المدينة كنقيض قضية فقط يسند حجية الإجماع إلى فرضية "عدم مخالفة العامة للسنة". على أن بيان هذه المسألة بصورة أوضح يوجب دراسة موضوع تناول الشافعي للإجماع بصور مختلفة من الناحيتين النظرية والتطبيقية. ومن الواضح أن هذا البحث لا يتسع لهذا.

يتناول الجويني شروط الإجماع (دون استعمال كلمة "الشروط") في منهجية جيدة جداً (في أربعة فنون)^(٦) ويبين في آخر العنوان (الفن) الرابع "أنه حاول جهده في إدراج مسائل الكتاب تحت التقاسيم وأنه قد شذت مسائل قريبة منها وأنه يرسمها الآن مرسلة"^(٧). وسوف نتعرض لتقويم عام حول إيضاحات الجويني المتعلقة بشروط الإجماع تحت عنوان "الخاتمة والتقويم".

(١) البرهان، رقم ٦٢٩، ٦٨٣/١.

(٢) انظر مثلاً التفتراني، التلويح، ٥١٢/٢-٥١٥، ذكره: Ekrem ٢٣٠. (أكرم كَلَشْ، الإجماع)، ص ٢٣٠.

(٣) انظر مثلاً الرازي، المحصول، ٤٦/٢؛ القاضي عضد الملة، شرح مختصر المنتهي، ٢٢/٢، ذكره:

٢٣٠. p. (أكرم كَلَشْ، الإجماع، ص ٢٣٠).

(٤) انظر الرسالة، رقم ١٣١٠-١٣١٢، ص ٤٧٢.

(٥) الديب، فقه إمام الحرمين، ص ٢٣٤، حاشية ١.

(٦) البرهان، رقم ٦٦٤، ٧١٨/١.

(٧) البرهان، رقم ٦٣٠، ٦٨٤/١.

مهما تكن العبارات الواقعة في كتب الأصول حول مكانة الإجماع وأهميته فإن تحديد مكانة الإجماع الحقيقية داخل ترتيب المصادر الهرمي يستلزم بيان نوع الإجماع المقصود، ومكان هذا البيان هو عنوان "حكم إنكار الإجماع". والجويني عندما يتعرض لهذه المسألة يقوم بالتحذير التالي: "القول في التكفير والتبرؤ ليس بهين" ^(١) وفي النتيجة يبين الجويني أن من ينكر أصل الإجماع لا يكفر ولكن من اعترف بالإجماع طريقاً في ثبوت الشرع وأقر بصدق المجتمعين في النقل ثم أنكر ما أجمعوا عليه فإنه يكفر ^(٢).

٢-٢: القياس:

بعد أن تحدث الجويني في أوائل كتاب القياس عن أهمية القياس يقول: "والرأي المبتوت المقطوع به عندنا: أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى، متلقي من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال فهو إذا أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مأخذه وتقاسيمه وصحيحه وفاسده، وما يصح من الاعتراضات عليها، وما يفسد منها، أحاط بمراتبه جلاء وخفاء، وعرف مجاريها ومواقعها، فقد احتوى على مجامع الفقه" ^(٣).

يلخص الجويني الآراء المتعلقة بأقسام القياس وما يصح إطلاق اسم القياس عليه من هذه الأقسام وما لا يصح من ذلك بشكل واضح ويبين رأيه في هذه المواضيع. مع أن الجويني وضع عنواناً خاصاً بهذا الموضوع ^(٤) إلا أن الموضوع منتشر في أماكن مختلفة من كتاب القياس. يقول الشوكاني في خلال كلامه عن قياس الشبه بعد بيانه لاختلاف الأصوليين في تعريفه: "فقال إمام الحرمين الجويني: لا يمكن تحديده" ^(٥). ونحن نرى أن هذه العبارة تعطي فكرة خاطئة أو ناقصة حول تناول الجويني لهذا الموضوع. فهو مع قوله: "لا يتحرر في ذلك عبارة خدبة مستمرة في صناعة الحدود" ^(٦) يقول بعد ذلك: "ولكننا لا نألو جهداً في الكشف" ويحاول في الصفحات التالية المساهمة في التعاريف

(١) البرهان، رقم ٦٧٣، ٧٢٤/١.

(٢) البرهان، رقم ٦٧٣، ٧٢٤/١.

(٣) البرهان، رقم ٦٧٧، ٧٤٣/٢ - ٧٤٤.

(٤) البرهان، رقم ٨٤٧ وما بعده، ٨٧٧/٢ وما بعدها.

(٥) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٣٧١.

(٦) البرهان، رقم ٨٢٥، ٨٥٩/٢.

التي يجدها ناقصة والقيام بإيضاح قياس الشبه؛ وخصوصاً عبارته القائلة في هذا المجال: "قياس الشبه، ونحن على قرب عهد بوصفه" ^(١) تشير بوضوح إلى أنه يستهدف القيام بإيضاحات واصفة في هذا الموضوع.

لم نصادف في البرهان تعرض الجويني لأركان القياس بصورة خاصة؛ ولكن كما أن التعريف الوجيز الذي قدمه في الورقات عبارة عن بيان العناصر الأربعة للقياس، يُرى كذلك أنه تناول بعد ذلك بالترتيب شروط كل عنصر على حدة (بدون استعمال لفظ الركن) ^(٢).

عند دراسته لقياس الشبه يفتح الجويني أمامنا منافذ هامة بشأن مكانة القياس في الفقه الإسلامي. ونخص بالذكر هذه النقاط الجالية للانتباه: لا يمكن دائماً تأسيس شبه بناء على بيان اتحاد العلة بشكل واضح عند حل المشاكل التي تواجهنا، لذلك فإنه إذا اقتنع الفقيه بوجود شبه ما بين الأصل المعلوم حكمه شرعاً والفرع الذي يبحث له عن حل وأن ذلك الشبه يوجب اتحاد حكم القضيتين فإنه يجب أن يحكم بمقتضى ذلك. إنه لا يمكن أن ننص على مسلك معين أو مسالك، وتدعي أن نظر الصحابة ومن بعدهم كان منحصراً فيه ولكن يمكن أن نقول: إنهم كانوا يلحقون ما لا ذكر له في المنصوصات بالمنصوصات إذا غلب على ظنهم أنه يضاهيها بشبه أو بمعنى. والذي يسمى المعنى ليس يقتضي الحكم لعينه وليس كل مخیل علة في الحكم. كما أن الاجتهاد (النظر) في "المعنى" (العلة والمقصد) يوقع غلبة الظن في العادة، كذلك الاجتهاد المبني على "الشبه" يوجب غلبة الظن في الظروف العادية. "وليس من يدعي حصر النظر في المعنى بأسعد حالاً ممن يدعي حصر المعنى في الأشباه" ^(٣).

نرى أن آراء الجويني في مبحث القياس ثمرة تفكير منطقي محكم وأنه لا يتعرض كثيراً للمناقشات المغرقة في التنظير والعديمة الفائدة التي تصادفنا في كثير من كتب الأصول فيما بعد. ولكن إلى جانب المقدرة العلمية الشخصية للمؤلف وأفكاره الأساسية فإن البرهان يحمل إشارات البدء في ميل المناقشات الواقعة في المحيط العلمي حول

(١) البرهان، رقم ٨٥١، ٨٨٠/٢.

(٢) انظر الورقات، ص ٢٦.

(٣) البرهان، رقم ٨٤٣، ٨٧٤-٨٧٥/٢.

علم الأصول نحو دراسات غارقة في التنظير واللفظية ونابعة من عدم بيان الأطراف لما يقصدونه باستعمال مصطلح معين^(١). وأهم هذه الإشارات هو مبحث "الاعتراضات" الذي يشكل الباب الرابع من كتاب القياس في البرهان والذي يستند إلى منطق الجدل بشكل خاص حيث نرى تحوله فيما بعد إلى مبحث "قواعد العلة" المدروسة بتفصيل أكبر.

وسنتعرض لتقويم دور القياس وعلاقته بالأدلة الأخرى في تفكير الجويني تحت عنوان "الخاتمة والتقويم".

٣-٢: الاستدلال :

بعد أن يبين الجويني اختلاف العلماء المعتبرين في الاستدلال يعرفه بقوله : " هو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنسوب جار فيه^(٢) .

ثم يبين الجويني أنه يوجد في المسألة ثلاثة آراء :

١ - رد الاستدلال والاكتفاء باتباع المعاني التي تستند إلى أصل. وهذا رأي القاضي وطائفة من الأصوليين المتكلمين.

٢ - جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب قربت من موارد النص أو بعدت، إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة : الكتاب والسنة والإجماع. وهذا رأي الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة. (يصف الجويني رأي الإمام مالك بالـ "إفراط" ويشير إلى النتائج المحذورة التي يمكن أن يجر إليها غالب الظن الذي لا يستند إلى الأصول).

٣ - التمسك بالمقصد (المعنى) وإن لم يستند إلى أصل على شرط قرينة من معاني الأصول الثابتة. الاعتماد على الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل ولكن هذا الفهم لا يستجيز البعد والإفراط وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة. وهذا رأي الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة^(٣).

(١) يمكن الرجوع إلى كتاب "تعليل الأحكام" لمصطفى شلبي لدراسة هذا الموضوع في ضوء مسيرتها التاريخية.

(٢) البرهان، رقم ١١٢٧، ١١١٣/٢. (٣) البرهان، رقم ١١٢٨-١١٣١، ١١١٣/٢-١١١٤.

ويذكر الجويني عند استعراضه لحجج القاضي في معارضة الاستدلال خصوصاً ما يلي : المقاصد (المعاني) إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشارع وإذا لم يكن يشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط واتسع الأمر ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي واقتفاء حكمة الحكماء فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء ولا ينسب ما يروونه إلى ربة الشريعة وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبهة الشريعة ومصير إلى أن كلاً يفعل ما يراه ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق وهو في الحقيقة خروج عما درج عليه الأولون^(١).

والجويني عندما يدافع عن الاستدلال يجلب الانتباه إلى النقاط التالية خصوصاً : إن الأئمة السابقين مع كثرة المسائل التي واجهوها لم يخلوا واقعة عن حكم الله تعالى. وإنهم استرسلوا في بناء الأحكام استرسال واثق بانبساطها على الوقائع مُتَّصِدَ لإثباتها فيما يعن ويسنح متشوف إلى ما سيقع. ولو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها لما اتسع باب الاجتهاد فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر^(٢). ما ذكر من " خروج الأمر عن الضبط ورد الأمر إلى آراء ذوي الأحلام " إنما يلزم مالكا ورهطه إن صح ما روي عنه^(٣) وفي نقده لفكرة الاستصلاح المطلق أي الرأي الثاني يتعرض الجويني للفرق بين العقول ويقول : " ولو ساغ ما قاله مالك (رض) - إن صح عنه - لاتخذ العقلاء أيام كسرى أنوشروان في العدل والإيالة معتبرهم " ^(٤).

وخلال ذلك يذكر الجويني أن الشافعي ينوط الأحكام بـ " المعاني المرسلة " ^(٥) ويتحدث الجويني بين الحين والآخر - وهو يشرح موقف الشافعي من هذا الموضوع - عن استناد الشافعي إلى الأصول وتقريبها إليها ثم يقول : " فإن قيل : فما معنى التقريب الذي نسبتموه إلى الشافعي؟ قلنا... " ويقوم بشرح المسألة بتوسع^(٦).

(١) البرهان، رقم ١١٣٢، ١١١٥/٢.

(٢) البرهان، رقم ١١٣٣-١١٣٤، ١١١٦/٢-١١١٧.

(٣) البرهان، رقم ١١٣٨، ١١١٩/٢.

(٤) البرهان، رقم ١١٤٠، ١١٢٠/٢-١١٢١.

(٥) البرهان، رقم ١١٣٦، ١١١٨/٢.

(٦) البرهان، رقم ١١٤٢-١١٥١، ١١٢١/٢-١١٣٠.

أما في ضابط ما يجري فيه الاستدلال فيقول الجويني : " فإن قيل : قد أثبتتم الاستدلال ولم تقبلوه على الإرسال وزعمتم أن المقبول منه ما يلتفت إلى الأصول ويضاهي معانيها ولم تأتوا في ذلك بقول ضابط يستبين به الردود من المقبول قلنا... " ويوضح الجواب على هذا السؤال. وخلاصة ما يقوله في المسألة هي : عند التوصل إلى حكم جديد في مسألة ما يجب أن يكون هناك مستند من المسائل المتفق على حكمها في الأصول وأن تؤسس رابطة من اتحاد المقصد بين المسألة الجديدة والمسائل المعروفة حكمها. ولا يشترط لذلك أن يستند إلى معنى وفاقى مماثل له ولكن يكفي أن يناسب وتسلم على السبر ويثبت ببعض الطرق المذكورة في إثبات العلل. وطريق التوفيق للصواب في هذا الموضوع هو أن يوجد مدانة بين حلول السلف الصالح والحل الجديد. والذي ننكره من الإمام مالك هو قبوله للحلول التي يقبلها العقل دون مراعاة أي ضابط أو قاعدة. فمثلاً التزم مالك هذا المنهج عندما حكم بجواز قتل أصحاب التهم العظيمة من قبل الحكام؛ حتى نقل عن الثقات أنه قال : " أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها " ولكن الصحابة لم يفعلوا ذلك ^(١).

بعد ذلك يتعرض الجويني للاعتراضات المحتملة الوقوع والمستندة إلى كون هذا المعنى " مخيلاً " ويتعرض خصوصاً لمفهوم " الإخالة " ويقوم بشرح الموضوع بعبارات مجردة ^(٢).

ويقول الجويني في معرض آخر عند شرحه لفكرة محدودية المسائل المنصوصة والمجمع عليها وعدم محدودية الحوادث وأن حلول هذه الحوادث ستوجد عن طريق القياس وطرق الاجتهاد المرتبطة بها : " فليس النظر في الشرع مفوضاً إلى استصلاح كل أحد " ^(٣).

ولا نرى حاجة لذكر وتحليل ما قاله Paret حول هذا الموضوع في الموسوعة الإسلامية (مادة " استحسان واستصلاح ") نقلاً عن الجويني، لأن البرهان ليس من مصادره فيما كتبه هناك ^(٤).

(١) البرهان، رقم ١١٥٢-١١٥٥، ٢/ ١١٣٠-١١٣٣.

(٢) البرهان، رقم ١١٥٦-١١٥٧، ٢/ ١١٣٤-١١٣٥.

(٣) البرهان، رقم ٦٧٨، ٢/ ٧٤٤.

(٤) ٤/ ٢٦٨.

وسنقوم بتقويم رأي الجويني في هذا الموضوع تحت عنوان "الخاتمة والتقويم".

٢-٤: الاستصحاب :

وضع الجويني في آخر "كتاب الاستدلال" فصلاً تحت عنوان "استصحاب الحال" وقال: "إن القائلين باستصحاب الحال اختلفوا فذهب بعضهم إلى أنه دليل مستقل ولكنه مؤخر عن الأقيسة وهو آخر متمسك الفقيه، وقال قائلون: لا يستقل الاستصحاب دليلاً ولكنه يسوغ الترجيح به. والوجه أن نصوره ثم نؤثر ما هو المختار عندنا فيه". ولكن المشاهد أن الكلام هنا يدور أكثره حول استصحاب الوصف وأن الجويني تعرض للاستصحاب بصفة كونه من "أدلة وقوع الأحكام" وليس من "أدلة مشروعية الأحكام" على حد تعبير القرافي^(١). (يذكر الجويني هنا عبارات "لا يترك اليقين بالشك" و "الأصل براءة الذمة" بطريق غير مباشر)^(٢).

لم يذكر الدكتور الديب هذا الدليل عند تناوله آراء الجويني الأصولية كما لم يتعرض له تحت عنوان "الاستدلال".

٢-٥: شرع من قبلنا :

يضع الجويني عنواناً جانبياً مفاده "القول في التعليق بشرائع الماضيين" ويبدأ الكلام بقوله: "اضطربت المذاهب في ذلك" وخلاصة إيضاحاته هناك كما يلي: صار صائرون إلى أنا إذا وجدنا حكماً في شرع من قبلنا ولم نر في شرعنا ناسخاً لزمنا التعلق به. وللشافعي ميل إلى هذا وبنى عليه أصلاً من أصوله في كتاب الأطعمة وتابعه معظم أصحابه. وذهب ذاهبون من المعتزلة إلى أن التعلق بشرع من قبلنا غير جائز عقلاً. وصار صائرون إلى أن ذلك لا يمتنع عقلاً ولكنه ممنوع شرعاً. والمختار عندنا أن العقل لا يحيل إيجاب اتباع أحكام شرع من قبلنا إذا لم يرد في شرعنا ناسخ له.^(٣) ثم يبين الجويني أن الأصوليين تناولوا مسألة ما كان عليه النبي ﷺ قبل أن يبعثه الله نبياً لاتصاله بهذا الموضوع ثم يذكر الآراء الواردة فيها ويوضح وجهة نظره في المسألة^(٤).

(١) الفروق، فرق ١٦، ١٦٥/١.

(٢) البرهان، رقم ١١٥٨-١١٦٦، ١١٣٥/٢-١١٤١.

(٣) البرهان، رقم ٤١١-٤١٦، ٥٠٦/١-٥٠٦.

(٤) البرهان، ٤١٧-٤٢٣، ٥٠٦/١-٥٠٩؛ الديب، فقه إمام الحرمين، ص ٢٨٢-٢٨٤.

٦-٢ : قول الصحابي :

يقول الدكتور الديب : " لم يتعرض إمام الحرمين لموقفه من مذهب الصحابة وفتاواهم صراحة ولم يخصصها بجزء من حديثه في الأصول. " ثم يبين أنه استنتج أن الجويني يراعي قول الصحابي ويبني عليه الأحكام انطلاقاً من بعض الحلول التي توصل اليها كما يذكر أمثلة تؤيد ذلك ^(١).

ينبغي أن نفهم عبارة البحاث الفاضل محقق البرهان الدين على أن الجويني لم يخص هذا الموضوع بعنوان مستقل في كتابه في الأصول أو لم يتناوله بالدراسة بين الأدلة. لأن الجويني قد درس هذا الموضوع في آخر كتاب الاجتهاد الذي نشره الديب كملحق للبرهان انطلاقاً من سؤال مفاده " هل يجب الاحتجاج بأقوال الصحابة؟ ". بعد توضيح الجويني اختلاف الأصوليين في هذه المسألة يتكلم عن الذين يرون وجوب اتباع أقوال الصحابة والذين لا يرون أقوال الصحابة حجة أصلاً وعن أدلة الفريقين ثم يوضح رأيه في الموضوع بعد أن يقول : " إظهار الحق فيه يستدعي تفصيلاً في مسائل معينة " (باختصار) : لا شك أن الصحابة وإن كانوا على رتبهم العلية إلا أنه لا يوجد دليل سمعي يدل على وجوب اتباع أقوالهم. لذلك فقد كان ينبغي أن يجعل قولهم كقول من عداهم من المجتهدين. ولكن إذا قطعوا القول في مسألة وقالوا قولاً مخالفاً للقياس فلعلهم لاح لهم مستند سمعي من نص حديث فيجب اتباعهم لهذا المقام. ثم يعطي الجويني معلومات عن رأي الشافعي في المسألة ^(٢).

من ناحية أخرى فإن الجويني عندما يعدد الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية في كتاب آخر له يذكر عقب " ظواهر السنة "، " أقوال الصحابة " مقيداً بقوله : " عند من يعده حجة " ^(٣).

٧-٢ : الاستحسان :

يقول الدكتور الديب في هذا الموضوع : " لم يتعرض إمام الحرمين للاستحسان ولم نر هذا اللفظ فيما رأيناه من كتبه. وذلك منطقي وواقع، أما أنه منطقي فلأنه حصر

(١) الديب، فقه إمام الحرمين، ص ٢٨٥-٢٨٦.

(٢) البرهان، رقم ١٥٤٨-١٥٥١، ١٣٥٨/٢-١٣٦٢ : والجدير بالذكر أن الدكتور الديب لا يذكر هذه المسألة في فهرس الموضوعات للبرهان أيضاً، مع أن الفقرات المذكورة تم تناولها تحت عنوان "مسألة".

(٣) الكافية في الجدل، تحقيق وفقية حسين محمود، ص ٨٩.

الاستنباط في القياس فصار الاستحسان من الاستدلال وذلك هو الواقع فالاستحسان يرجع إلى المصلحة المرسله". ثم ينقل الدكتور الديب عن علي حسب الله ومحمد أبو زهرة ما يؤيد رأيه حول ماهية الاستحسان^(١).

يمكننا أن نشارك المؤلف رأيه من عدة نواح :

١ - تبعاً لمفهوم الجويني فإن هناك منهجان أساسيان للاجتهد لا يمكن إدخالهما في إطار تفسير النصوص : القياس والاستدلال (الاستصلاح). لذلك فإن حكماً استحسانياً مقبولاً - في نهاية الأمر وفي أغلب الأحيان - سيكون داخلاً في نطاق الاستدلال. وهو يذكر ذلك صريحاً في التلخيص على ما نتعرض له فيما يأتي.

ب - ويظهر أن علي حسب الله عندما يقول بأن إمام الحرمين ينسب الاستحسان إلى الإمام مالك (انظر ص ٢٠٤) يقولها تحت تأثير هذا الفهم لأن الجويني إنما ينسب إلى الإمام مالك القول بالاستصلاح لا الاستحسان^(٢).

ولكن دراسة ماهية الاستحسان تبين لنا أنه ليس من الممكن القول بأنه نوع من الاستصلاح تماماً. دون الدخول في تفاصيل هذا الموضوع يمكن أن نقول بأن مفهوم الاستحسان الذي يستعمله العلماء المسلمون (خصوصاً الأحناف والمالكية) يقع بصورة كبيرة في إطار تشغيل المنهج الانتقادي الذي يهتم به الباحثون اليوم في منهجية القانون. كما هو معلوم فإن هذا المنهج يساعد على مراقبة القانون من ناحية كونه صحيحاً منطقياً وأخلاقياً وثقافياً واجتماعياً. لكن مناهج علماء الأحناف الأساسية في التفكير الفقهي أدت إلى اهتمامهم بالصحة المنطقية بصورة أكبر. كما أن الجويني في التلخيص - كما سيأتي - يتعرض لخاصية من خصائص الاستحسان وهي كونه من "طرق الترجيح" أيضاً. أضف إلى ذلك أن آخر العبارة التي ينقلها الدكتور الديب عن العلماء المعاصرين هي كالتالي : "أكثر ما يعتمد عليه الاستحسان، المصلحة المرسله". وفي الحقيقة فإن الفكرة الأساسية التي توجه الفقيه إلى الحلول الاستحسانية في أكثر صورها هي فكرة المصلحة وعلى هذا فإن هناك علاقة وطيدة بين المصلحة المرسله والاستحسان.

من ناحية أخرى، إذا أخذنا بعين الاعتبار الأمور التالية، نرى أنه ليس من السهل اعتبار

(١) الديب، فقه إمام الحرمين، ص ٢٨١.

(٢) البرهان، رقم ١١٢٩ - ١١٣١، ١١٣٢/٢ - ١١١٤؛ رقم ١١٥٣ - ١١٥٤، ١١٢٣/٢ - ١١٢٣.

عدم تعرض الجويني للاستحسان أمراً طبيعياً :

أ - لقد اهتم الإمام الشافعي والعلماء الشافعية المتقدمون وكذا المعاصرون للجويني بهذا الموضوع اهتماماً كبيراً.

ب - تعرض الجويني لهذا الدليل في اختصاره لكتاب الباقلاني (في التلخيص) تحت عنوان " القول في الاستحسان والرد على القائلين به " ^(١) وموجز الكلام هناك : أن الاستحسان إذا لم يستند إلى قاعدة متعلقة بالأدلة فإنه يعتبر باطلاً ^(٢)؛ أما إذا اتبع الذين يستعملون هذا المفهوم مناهج " الترجيح والاستدلال " فإنه يخرج عن الاستحسان إلى طلب الدليل ^(٣). (ونشير هنا إلى أن المقولة المنسوبة إلى الشافعي بلفظ " من استحسن فقد شرع " قد نسب إليه هنا بلفظ " من استحسن فكأنما يشرع في الدين " ^(٤). ونحن - مع وقوفنا على عبارات أخرى قاسية - إلا أننا لم نشاهد هذه الجملة المشهورة في الأماكن التي تحدث الشافعي فيها عن الاستحسان وكذا لم نعثر على هذه العبارة في البحث الذي أجريناه على قرص الليزر من إنتاج شركة الحرف والذي من ضمن محتوياته كتاب " الأم " للشافعي).

ج - يوجد في المنحول الذي يعبر في جوهره عن آراء الجويني ^(٥) باب مستقل عن الاستحسان ^(٦) ويذكر المؤلف هناك الاستحسان مع أمثلة عنه ويوجه لبعضها انتقادات قاسية ويبين في الأخير أن الاستحسان الذي له مستند صحيح دليل مقبول.

د - إن الجويني معاصر للأصوليين الأحناف الذين يقومون بإيضاحات واسعة بغية الجواب عن الانتقادات القاسية الموجهة إليهم في عملهم بالاستحسان.

بناءً على ما تقدم هل يمكن لنا التفكير بأن الجويني مراعاة منه للعبارات المنصفة الواردة في مصادر المعتزلة ^(٧) من ناحية، وأخذاً بعين الاعتبار أن الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى مشكلة المصطلحات أكثر من غيرها كما ذكر ذلك في التلخيص من ناحية أخرى

(١) البرهان، رقم ١٧٨٧-١٧٨٩، ٣/٢٠٨-٣١٥.

(٢) البرهان، رقم ١٧٨٥، ٣/٣١٠.

(٣) البرهان، رقم ١٧٨٨، ٣/٣١٤.

(٤) البرهان، رقم ١٧٨٥، ٣/٣١٠.

(٥) المنحول، ص ٥٠٤. (٦) المنحول، ص ٢٧٧-٢٧٤.

(٧) انظر المعتمد، ٢/٨٣٨-٨٤٠ : توجد هناك عبارات مثل "إن أصحاب المقالة أعرف بمقاصد أسلافهم".

لم ير فائدة في إطالة النقاش وتجنب الكلام عن الاستحسان خصيصاً بقصد عدم مخالفة إمامه وحتى لا يفرح خصومه بما يقول؟ في رأينا هناك دليل يمنع هذا الاحتمال أيضاً، ألا وهو قول الجويني في أواخر كتاب الاجتهاد (والذي نشره الدكتور الديب كملحق للبرهان): "ومن هذا القبيل استحسان أبي حنيفة، فإنه مخالف لأدلة الشرع بمسلك باطل" ثم يناقش الجويني في هذا الصدد مثلاً يمكن استعماله كدليل معارض^(١).

٢-٨: العرف والعادة:

لقد أصاب الدكتور الديب في دراسته لآراء الجويني المتعلقة بالعرف والعادة في القسم الذي خصصه في كتابه لآرائه الفقهية لا الأصولية. لأن الجويني لم يتحدث عن العرف كدليل في دراساته الأصولية. ولكن ما ذكره الدكتور الديب من أن الجويني لا يكتفي بالاستفادة من العرف بل يضيف إلى ذلك - ولعله لأول مرة - بيان معنى العرف والعادة، وأنواع العادة وأي الأنواع يعتمد عليها وأثر العادة في اللفظ المطلق ومكانتها من المعاملات واضطرار الفقيه لمعرفة ظروف المجتمع وأعرافه^(٢) لا يعكس الحقيقة تماماً.

ونحن قد تناولنا بشكل واسع في بحث آخر: أنه يجب التفرقة عند الدراسة بين دور العرف والعادة في الفقه الإسلامي وبين مكانتهما في أدبيات الفقه الإسلامي، وأنه يوجد ثنائية بين كتب الأصول والفروع داخل هذه الأدبيات وأن أول تعريف للعرف نجده في كتاب من كتب الفقه في القرن الثامن الهجري وليس في كتاب أصولي وأن المؤلفين في الأصول اجتنبوا تخصيص قسم للعرف في كتبهم ولو بنظرة سلبية، وأن المؤلف بينما يتحدث عن الاستحسان بسبب العرف في كتاب له في الفروع نجد نفس المؤلف لا يتطرق لهذا النوع من الاستحسان في كتابه الأصولي، وأنه في مقابل احتلال العرف والعادة مكانة مؤثرة جداً في التفكير الفقهي لدى الفقهاء ومسائل الفقه الإسلامي على العموم، نجد أن الأصوليين لم يتجهوا نحو التنظير في هذه المسألة خلافاً لما قاموا به في دراسة الأدلة الأخرى وما هي الأسباب الذي دفعتهم إلى ذلك، وتناولنا كل ما ذكرناه بتوسع في بحث لنا مستقل عن هذا الموضوع لذا لا نرى حاجة في تكرار ما ذكرناه هناك^(٣).

(١) البرهان، رقم ١٥٥٢، ٢/١٣٦٢-١٣٦٣.

(٢) الديب، فقه إمام الحرمين، ص ٣٧٤-٣٧٥.

(٣) دونمز، العرف في الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الخامس، ٤/٣٢٩٥-٣٣٦٩.

نعم هناك عبارات للجويني تتعلق بـ "وجوب الاعتناء بمعرفة العرف" و "اطراد العادة أو عدمها" وما يشبه ذلك ^(١) ولكن لا نجد له كلاماً يمكن به توضيح "حقيقة العرف" أو نظرية العرف بعبارة أخرى. بطبيعة الحال - كجميع الفقهاء - يستفيد الجويني من العرف ويتحدث عنه كثيراً لكن كل ذلك بصدد ذكر دور العرف في التعبير عن الإرادة أو دوره في مباحث العدالة والإنصاف أو يقوم باستعمال العرف حسب معاني معينة مثل "ما يتوقع حصوله تبعاً لتجارب الحياة" أو "ما يجب حصوله في الظروف العادية" أو "ما يناسب مقتضى العقل" أو "القوانين النافذة في الكون باطراد" ^(٢) ومع أن الدكتور الديب يذكر استناد الجويني في حجية الإجماع إلى العرف - خلافاً للشافعي - على أنه من أوضح الأدلة على اهتمام إمام الحرمين بالعرف اهتماماً خاصاً ^(٣) فإن العرف والعادة لم يستعمل هنا أيضاً بمعناه الحقوقي (الاصطلاحي) أو كدليل من أدلة الأحكام، بل الكلام هنا يدور حول نوع من الاستدلال العقلي. (انظر ما ذكرناه تحت عنوان الإجماع) كذلك نرى عند الجويني أيضاً التطرق لتأثير العرف في تفسير النصوص وخصوصاً الاهتمام به في بعض مباحث الألفاظ ^(٤).

ونتيجة لما تقدم لا يمكن أن نقول بأن الجويني - مثله في ذلك مثل الفقهاء والأصوليين الآخرين - درس العرف والعادة كدليل من أدلة الفقه الإسلامي فضلاً عن كونه درس المسألة بمعنى قواعد العرف والعادة التي ارتقت إلى مستوى قواعد قانونية.

٣ - تفسير النصوص (مباحث الألفاظ) :

هناك أسباب تبرر اهتمام المسلمين بصورة واسعة جداً بعنصر اللفظ الذي هو أحد العنصرين الأساسيين في تفسير النصوص. ولكن اكتساب الدراسات التي حول عنصر اللفظ بعداً يؤدي إلى نتيجة إهمال أو ترك عنصر المقصد يمكن أن يؤدي إلى ضياع الجهود المبذولة في هذا الموضوع.

(١) الديب، فقه إمام الحرمين، ص ٣٧٥ نقلاً عن النهاية.

(٢) الديب، فقه إمام الحرمين، ص ٣٧٥-٣٩١؛ وانظر لأمثلة استعمال العرف بهذه المعاني : البرهان، رقم ٥١٨-٥٣٠، ٥٨٢/١-٥٩١، رقم ٦٦٦، ٧١٩/١.

(٣) الديب، فقه إمام الحرمين، ص ٣٨٠.

(٤) انظر في مسألة عد العرف من المخصصات : البرهان، رقم ٣٥١ وما بعده، ٤٤٥/١ وما بعدها.

والذي نراه في الجويني أنه اجتهد في تكوين اصطلاح مشترك ولسان علمي مشترك في هذا الموضوع وقام بمساهمات مهمة فيه ولكنه تأثر من اللون النظري المفرط الذي بدأ علم أصول الفقه يكتسبه بالنسبة لهذا الموضوع وأمثاله من المواضيع في العصور التي خرجت فيها مؤسسة الاجتهاد عن أداء دورها بفعالية. على أنه ليس من الصواب عند تقويمنا له أن نجرده من الظروف التي عاش فيها وبالأحرى أن نغض النظر عن تحذيراته نحو الانتباه إلى مقاصد النصوص وتعيين المقصد من كل أمر عموماً. مهما يكن فإننا لا نستطيع أن ننكر أن الجويني فقيه ذو تفكير اجتهادي. والغزالي عند دراسته للمصطلحات المتعلقة بالألفاظ يلفت النظر إلى أنه يجب عدم الالتفات إلى الألفاظ المستعملة في التسمية بل يجب الاهتمام بالمقصود من وراء هذه الألفاظ^(١). ولعلنا لا نكون مخطئين إذا قلنا بأن أستاذه الجويني له تأثير كبير في اكتساب الغزالي هذه النظرة. فالجويني فقيه يولي اهتماماً كبيراً بعنصر المقصد على ما نتعرض له تحت عنوان "المقاصد". فمثلاً في خلال دراسته لموضوع الاستصحاب يتعرض الجويني لرأي لا يؤيده ثم يذكر أن الخلاف لفظي لا معنى للاهتمام به، وهذا يؤيد ما قلناه آنفاً^(٢).

ونحن لن نكرر هنا المعلومات التي قام بتلخيصها الباحثة الفاضلة الديب وسنكتفي بالإشارة إلى نقطة تلفت نظرنا في هذا الموضوع.

يقول الدكتور الديب - مشيراً إلى كتب الأساتذة الأجلاء علي حسب الله وخلاف وأبو زهرة كمراجع له - "قسم الأصوليون اللفظ من حيث المعنى الموضوع له إلى عام وخاص كما قسموا اللفظ من حيث ظهور المعنى وخفائه إلى ثمانية أقسام أربعة منها واضحة الدلالة وترتيبها من حيث درجة الوضوح كما يلي : محكم، مفسر، نص، ظاهر؛ والأربعة الأخرى خفية الدلالة وترتيبها من حيث درجة الخفاء : متشابه، مجمل، مشكل، خفي^(٣) ثم يقول "أما إمام الحرمين فله تقسيم آخر في المسألة؛ وهو يكتفي بخمسة فقط من هذه الأقسام الثمانية : الظاهر، النص، المجمل، المتشابه، المحكم" (من البرهان، رقم ٣١٣) ثم يعطي تعاريف كل منها حسب رأي "الأصوليين" بالنقل من نفس المؤلفات المعاصرة وحسب رأي الجويني ويقايس بين تلك التعاريف^(٤).

(١) المستصفي، ١٩٠/٢ - ١٩١. (٢) البرهان، رقم ١١٥٩، ١١٣٦/٢.

(٣) الديب، فقه إمام الحرمين، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٤) الديب، فقه إمام الحرمين، ص ١٣٦ وما بعده.

كذلك يذكر الديب التعاريف المعطاة من قبل الأصوليين المعاصرين للمجمل والمتشابه والمحكم ويذكر إيضاحات الجويني المتعلقة بهذه المصطلحات ويقايس بينهما^(١).

بما أن البحاثة الفاضل الديب يقصد استعراض فقه الجويني وأصوله فيمكن أن نعهده محققاً في عدم الاهتمام بشكل خاص بآراء الأصوليين الآخرين وعدم الاعتماد على المصادر الأولى في هذا الشأن. ولكن بما أن رأي الجويني هنا يسير في الخط التقليدي لأصول المتكلمين (الشافعية) والذي نشأ الجويني داخله أساساً فإن مقايضة رأيه بالرأي السائد في أصول الفقهاء (الأحناف) يمكن أن يؤدي إلى تقويمات خاطئة في شأن تطور المصطلحات الأصولية. (يحتوي كتاب "تفسير النصوص في الفقه الإسلامي" لمحمد أديب الصالح على معلومات قيمة جداً بشأن التطور التاريخي للمصطلحات الثمانية المذكورة في كتب الأصول المؤلفة على طريقة الفقهاء وما يقابلها في المؤلفات الأصولية على طريقة المتكلمين وآراء الجويني ومساهماته في هذا المجال)^(٢).

٤ - المقاصد :

يؤكد الجويني في بداية كتابه أهمية الإحاطة بالمقصود في فن من فنون العلوم ثم يتعرض لمشكلة المنهج في التصور الصحيح لموضوع ما ويقوم بإيضاحات تنير الطريق أمام الباحثين^(٣).

إن الجويني الذي يستعمل أمثال كلمة "القصـد"، "الفرض"، "حكمة الشريعة"، "الحكمة المرعية"، "المقاصـد"، بكثرة في كتابه البرهان الذي يمكن عده مؤلفاً فريداً من ناحية المقاصد^(٤) يعكس نظرتـه إلى المقاصـد بصورة واضحة بعبـارته التـالية : "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة"^(٥).

(١) الديب، فقه إمام الحرمين، ص ١٤١-١٤٣.

(٢) محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ١٣٩/١-٣٥١، خصوصاً ١٣٩-١٤١، ١٦٤، ٢٠٤-٢٠٥، ٣٢٧.

(٣) البرهان، رقم ١، ٨٣/١.

(٤) البرهان، رقم ٢٠٥، ٢٩٤-٢٩٥؛ رقم ١٢٥٩-١٢٦٠، ١٢٠٩/٢؛ رقم ١٢٦٣، ١٢١٠/٢.

(٥) البرهان، رقم ٢٠٥، ٢٩٥/١.

وأهم ما قدمه الجويني في موضوع المقاصد في رأينا هو تقسيمه " للمصالح " من ناحية درجة الأهمية والذي طوره الغزالي والشاطبي فيما بعد ولفته الأنظار إلى أهمية هذا الموضوع في كتاب أصولي (١).

من ناحية فإن الدكتور الديب أيضاً يذكر أمثلة تثبت مدى اهتمام الجويني " بروح التشريع " (٢).

(١) قد أشرنا إلى هذه المسألة في البحث الذي قدمناه إلى مؤتمر الطاهر بن عاشور في تونس عام ١٩٨٥م بسبب اقتصار ابن عاشور على ابن عبدالسلام والقرافي فقط عند ذكره لمن أشار إلى أهمية المقاصد. وانظر للمؤلفين الذين نبهوا على نفس النقطة : الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٤٧-٥١ : Gaye Problemi (أرطغرل بونوكالان، إشكالية المقاصد في الشريعة الإسلامية)، ص ٩٣ وما بعدها.

(٢) الديب، فقه إمام الحرمين، ص ٣٥١-٣٥٢ : حيث يقوم بنقل بعض الأمثلة من الطبقات للسبكي ويشير إلى هذه النقطة كتقويم له.

الخاتمة والتقويم

يبدو أن "الفهم" كمسألة مشتركة للبشرية، سوف يستمر في كونه ساحة لبذل الجهود يدوم وجودها ما بقيت البشرية موجودة. إن ضحكنا وبكائنا وغضبنا ومصالحتنا وقيامنا بأي تصرف جديد هي في الغالب نتيجة " لعملية الفهم ". كما أن قدراً كبيراً من الدعاوي القائمة في مختلف المحاكم، متعلقة بفهم قاعدة قانونية (مكتوبة كانت أم لا) أو بفهم عقد من العقود ومن ثم تطبيقها على وقائع الحياة. هذا وإن لفهم الأوامر الدينية والنصوص المقدسة أهمية كبرى للإنسانية. لقد شكلت الفروق في الفهم نقطة الانطلاق في ظهور مئات المذاهب الموجودة في بنية مختلف الأديان. وتتبين مكانة الفهم في واقع الإنسانية أكثر وضوحاً إذا أخذنا بعين الاعتبار النتائج المترتبة على الاختلاف في فهم المسائل الاعتقادية خاصة. لذلك لا نكون مبالغين إذا وصفنا مجهود الفهم - الذي هو نتيجة حتمية للقانون الإلهي المدرج في حقيقة الكون - بأنه مغامرة مشتركة للإنسانية لا نهاية لها.

فلعله ليس من الخطأ القول بأن العلم المسمى بـ "أصول الفقه" هو علم القواعد الناشئ عن هم إيجاد حلول صحيحة لمشكلة "الفهم" هذه عند المسلمين والذي وضعوه انطلاقاً من سؤال "كيف" ينبغي فهم النصوص في المسائل الشرعية العملية. إذا أخذنا بعين النظر عدم إمكانية استغناء المنهجية عن الفلسفة، بل وعدّها جزءاً من أجزائها الأساسية، فإنه كان لزاماً على "أصول الفقه" الاشتغال بسؤال "لماذا" بالنسبة لأحكام الفقه الإسلامي وهو ما حصل في الواقع.

ونحن في بحثنا المتواضع هذا لم نهتم بشكل مباشر بفقه إمام الحرمين الذي هو أستاذ قدير في الفقه والاجتهاد - والذي يمكن وصفه بـ "فن فهم النصوص في المسائل الشرعية العملية" ولا بتحليلاته وآدائه في مجال العقائد ولكن حاولنا بقدر الإمكان دراسة آرائه في علم أصول الفقه - الذي يمكن وصفه بأنه علم القواعد المنظمة لعملية الاجتهاد.

بعد الإشارة إلى عدم إمكانية تحليل ومناقشة جميع آراء الجويني الأصولية في بحث كهذا، ننتقل إلى ذكر النتائج التالية في ضوء بعض المقاطع التي قدمناها ضمن البحث لإيضاح مكانة هذا الإمام الجليل في علم أصول الفقه.

أولاً : يكون من المفيد استعراض الاحتمالات التي يمكن أن يواجهها الفقيه (المجتهد) الذي يبذل جهده للتوصل إلى حل مسألة شرعية عملية :

١ - إذا كانت المسألة المواجهة يمكن إدخالها في شمول النص - باستثناء المسائل التي لا تستدعي الاجتهاد - فإن العملية التي سيقام بها هي عملية تفسير النصوص ويمكن تسميتها بالاجتهاد البياني.

٢ - إذا كانت المسألة المواجهة لا يمكن إدخالها في شمول النص ولكن يمكن إقامة علاقة بين هذه المسألة وبين حادثة معلومة الحكم بالنص، وذلك عن طريق رابطة تستحق أن يطلق عليها اسم " العلة "، فإن ذلك يسمى بالاجتهاد القياسي.

٣ - إذا كانت المسألة المواجهة لا تدخل في شمول النص ولا يمكن إقامة العلاقة بينها وبين حادثة معلومة الحكم بالنص عن طريق رابطة تستحق اسم " العلة "، ففي هذه الحالة تربط المسألة بنص أو بنصوص انطلاقاً من فكرة " وحدة المقصد " وهذا النوع من الاجتهاد هو اجتهاد مبادئ عامة ويسمى في علم الأصول بالاجتهاد الاستصلاحي.

إذا اتبعت هذه الطرق ولم يكن إقامة علاقة مشخصة بين الحادثة والنصوص، ينتقل إلى المبدأ الأساسي وهو " الإباحة " و " براءة الذمة " (أي عدم إمكانية عد المرء مديناً أو مجرمًا) ما لم يقدّم دليل على خلاف ذلك. والذي يعبر عنه في الأصول بالاستصحاب. والاستصحاب أول الأدلة من وجه وآخرها من وجه آخر؛ أولها لأن القاعدة هي " الإباحة " و " براءة الذمة " ما لم يقدّم دليل على خلافه، وآخر الأدلة لأنه يجب البحث في وجود الدليل المعارض أو عدمه والمرور بالمراحل الثلاث المذكورة حتى يمكن تطبيق قاعدة الاستصحاب بأمان. ومما لا شك فيه أن هذه العملية تحقق بسرعة ضمن مسيرتها الطبيعية عند من له ملكة استنباط الأحكام (المجتهد). والجدير بالذكر أن جميع أنواع الاجتهاد هذه تتحد في خاصية كونها مجهوداً لفهم النصوص. و " المقاصد " التي يؤكد الجويني أهميتها في جميع مباحث الأصول تقريباً حيثما يجد الفرصة سانحة لذلك، تشكل عنصراً لا يمكن الاستغناء عنه في إمكانية نجاح كافة أنواع الاجتهاد المذكورة.

نرى أن الجويني في البرهان - كما هو الحال في كتب الأصول الأخرى - قد أوسع البحث في موضوع تفسير النصوص. وهو أمر طبيعي لأن هناك أسباباً مبررة لاهتمام علماء المسلمين اهتماماً خاصاً بعنصر " اللفظ " في التفسير. ولكن الجهود في هذا المجال

ستذهب سدى إذا قصر التفسير على الألفاظ فقط وحبس فيها. لأن اللفظ بالنسبة للقواعد القانونية أو النصوص هو كالبدن وأما المقصد فهو كالروح. والجويني عندما يؤكد أهمية المقاصد المرة تلو الأخرى ينبه على هذه النقطة. ولكن مع مرور الزمن بدأت كتب الأصول تعطي انطباعاً بأن وضع مصطلحات وقواعد معينة للألفاظ ودراستها دراسة وافية، تحقق النتائج الأكثر في تفسير النصوص، وفي الحقيقة - كما صرح الغزالي تلميذ الجويني الممتاز - فإن المهم في هذه المصطلحات إنما هو ما يقصد بها لا تسميتها. وينبغي ألا نغفل عن كون الدراسات في هذا المجال متجهة في حقيقة الأمر نحو هدف تكوين لغة علمية مشتركة (أي مصطلحات) بالإضافة إلى الجبلولة دون الجنوح للتفسيرات الباطلة التي لا تحتمل وجهاً من الوجوه الصحيحة.

مع أن الجويني يقوم بتحليلات مهمة بشأن تصور وقوع الإجماع والاستدلال لحجتيه؛ فهو يقول من ناحية : " وليس بين من يقلد ويقلد مرتبة ثالثة " ^(١) ويبين من ناحية أخرى أن أمثلة الإجماع الذي يحمل صفة الدليل القطعي قليلة جداً ^(٢). فإيضاحات الجويني المتعلقة بشروط الإجماع تقف أقرب إلى ذلك اللون من الأبحاث النظرية في العصور التي غلب فيها القبول بتوقف مؤسسة الاجتهاد وتبعاً لذلك مؤسسة الإجماع، عن العمل في الواقع.

ولقد نبه الجويني إلى أن الحيز الأوفر في الحلول الفقهية مخصص للأحكام التي يتم التوصل إليها عن طريق الاجتهاد القياسي والاجتهاد الاستصلاحي، حيث قال: " ومن أنصف من نفسه لم يشكل عليه إذا نظر في الفتاوى والأقضية، أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر " ^(٣).

ولهذا نلاحظ أن أوسع ما بحثه الجويني في البرهان هو موضوع القياس والاستدلال. ولكن إذا دققنا النظر في أقواله في موضوع القياس نرى (إلى جانب المسائل التي يمكن إدراجها في مباحث التفسير كالاستدلال بالأولوية) أن كلامه يدور في الغالب حول طرق إقامة علاقة شبه " بشكل من الأشكال " بين المسألة المبحوثة لها عن حل وبين الحلول الموجودة في النصوص، بالإضافة إلى قواعد القياس بمعنى إقامة علاقة بين مسألة يبحث لها عن حل ومسألة معلومة الحل بالنص عن طريق رابطة تستحق اسم

(١) البرهان، رقم ٦٣٣، ١، ٦٨٧.

(٢) البرهان، رقم ٦٧٦، ٢، ٧٤٣.

(٣) البرهان، رقم ٧١٦، ٢، ٧٦٨.

"علة" أي الاجتهاد القياس المشار إليه أعلاه كنوع ثان من أنواع الاجتهاد. وانطلاقاً من الأمثلة المتناولة يمكن القول بأن عدم تكوين النظريات الفقهية (مثل نظرية العقد والجريمة) أو عدم تطويرها بما فيه الكفاية هو من أهم العوامل التي وجهت علماء الأصول إلى هذا النوع من الدراسات. ولا يفوتنا أن نذكر هنا أن كثيراً من الخلافات النظرية البحتة والواقعة داخل هذا الإطار خلافاً لفظية وهي ناشئة من عدم وقوف الأطراف على مقصود الطرف الآخر من استعمال مصطلحات معينة.

وفي الحقيقة فإن الاستصلاح الذي بحثه الجويني في كتاب "الاستدلال" ينطبق في النتيجة على الصور الكثيرة من الاستنباط التي تناولها الجويني من كتاب "القياس". ومن الممكن عد جميع هذه المسائل في مضمون الاجتهاد الاستصلاحي المشار إليه أعلاه على أنه النوع الثالث من أنواع الاجتهاد. لأن عبارات الجويني تفيد بصورة واضحة أن الفقيه في جميع هذه المسائل يحاول ربط المسألة بالنص أو النصوص عن طريق رابطة لا يمكن تسميتها بـ "علة" وذلك انطلاقاً من فكرة "وحدة المقصد" وأن المهم في هذه المحاولة هو الحيلولة دون اتباع الهوى وكون الفقه (عند توصله إلى الحكم الشرعي بغير طريق الاستصحاب) كونه يحمل همّ ربط كل مسألة بالنصوص / بروح النصوص. والخاصية المشتركة للنتائج الفقهية التي هي ثمرة هذه الجهود هي إفادتها لغالب الظن. مع أن الحلول القياسية تفيد غالب الظن أيضاً بحسب كون القياس نوعاً من أنواع الاجتهاد، فإنه لا مفر من تعدية حكم المسألة النصية إلى المسألة الجديدة في حالة قبول وجود "وحدة العلة" بين المسألة الجديدة والمسألة النصية عند من يقبل القياس كدليل (منهج لاستنباط الأحكام). ولكن "وحدة المقصد" بين المسألة الجديدة والحلول الموجودة في النصوص أو إمكانية التقائها حول "مبدأ" مشترك، فذلك موضوع يمكن تقويمه بصور مختلفة؛ فالفهاء وإن قبلوا الاستصلاح كدليل (منهج لاستنباط الأحكام)، إلا أنه لا يمكنهم إلزام مخالفه بالاستناد إلى قواعد وصور واضحة بشأن هذه الرابطة المقامة، بعكس ما نشاهده في القياس. يشير الجويني إلى محاذير الظن الغالب المستقل عن النصوص كما سبقت الإشارة إليه تحت عنوان الاستدلال، وهذا يذكر بوجوب اهتمام الفقيه بربط الحادثة بالنصوص / روح النصوص بشكل من الأشكال؛ وليس ذلك بمعنى الادعاء بوجود طريقة حل تؤدي إلى قبول الطرف الآخر حتماً بصحة تلك الصورة من الاستصلاح.

ولا شك أن ما ذكر أعلاه متعلق بالناحية المنهجية للموضوع، أما النقطة الأساسية المهمة المتعلقة بأصل الموضوع هو درجة وقوف الفقيه على مقاصد الشارع سواء في الاجتهاد البياني أو القياسي أو الاستصلاحي. وقد أراد الجويني كذلك أن يبين خطأ التمسك بالشكليات عن طريق التنبيه على أهمية المقاصد في كل فرصة.

ولكن هذا لا يقتضي الإعراض عن التفكير المنهجي. وقد نبه الجويني كذلك على هذه النقطة في بعض الأماكن من كتابه.

إن عبارة الجويني التالية مهمة من ناحية الإشارة إلى تحمل علم الأصول لوظيفة تأسيس نظام تفكير غير متناقض والقيام بإيضاحات مقنعة في الحالات التي يظهر فيها التناقض: "إن القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال^(١) موجود لإنتاج حلول غير متناهية ولتأسيس روابط قوية بين هذه الحلول في نفس الوقت أيضاً أي لتنظيم عملية استنباط الأحكام؛ فهي إذاً متناهية الأصول غير متناهية الجدوى والفوائد، وهذا قد يحسبه الفطن المبتدئ متناقضاً وسيأتي القول مشروحاً"^(٢) (بتصرف).

إن إعراض والد الجويني عن الاستمرار في تأليف كتابه الفقهي المسمى بـ "المحيط"، والذي بدأ تأليفه مستقلاً عن المذاهب الفقهية، بسبب رسالة البيهقي إليه في نقد ما يصنعه^(٣)، وكون والده من شراح الرسالة للشافعي كذلك^(٤) مهمة من حيث تحديد خصائص المحيط العلمي الذي نشأ فيه الجويني، وبتعبير آخر فإن ذلك دليل على نشأته في وسط كان يتبنى فكرة تحكيم العقلية الاجتهادية في الدراسات الفقهية. ولكن الدليل الأقوى على ذلك هو مؤلفاته نفسها وأسلوبه الذي التزمه فيها. أما مواقفه وأقواله التي لا يمكن إدخالها داخل هذا الإطار، فإنه يجب تقويمها مع مراعاة ظروف ومشاكل العصر والبيئة التي عاش فيها وعلى رأسها بداية تجذر الموقف الجامد إزاء قضية التمسك بالمذاهب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

(١) البرهان، رقم ٦٧٧، ٧٤٣/٢.

(٢) البرهان، رقم ٦٧٨، ٧٤٤/٢.

(٣) ٨/١٤٤ - كوزوبنلي، "الجويني، ركن الإسلام" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، ١٤٤/٨.

(٤) مصطفى عبدالرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٤٧.

المراجع

- ابن خلدون، عبدالرحمن؛ المقدمة، بيروت، بدون تاريخ النشر.
- ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف؛ جامع بيان العلم وفضله، القاهرة، ١٩٦٨ م.
- أبو سليمان، عبدالوهاب إبراهيم؛ الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، جدة، ١٤٠٤/١٩٨٤ م.
- الجصاص، أحمد بن علي الرازي؛ الفصول في الأصول، تحقيق عجيل جاسم النشمي، الكويت، ١٤١٤/١٩٩٤ م.
- الجويني، إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله؛
- البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبدالعظيم الديب، الدوحة، ١٣٩٩/١٩٧٩ م.
- التلخيص في أصول الفقه، تحقيق عبدالله جولم/شبير أحمد العمري، بيروت، ١٤١٧/١٩٩٦ م.
- كتاب الاجتهاد، تحقيق عبدالحميد أبو زنيد، بيروت، ١٤٠٨/١٩٨٧ م.
- الورقات، بدون مكان النشر (مكتبة دار التراث)، ١٣٩٧/١٩٧٧ م.
- الغياثي (غياث الأم في التماس الظلم)، تحقيق عبدالعظيم الديب، القاهرة، ١٤٠١ هـ.
- الكافية في الجدل، تحقيق حسين محمود فوقيه، القاهرة، ١٣٩٩/١٩٧٩.
- الدوايب، محمد معروف؛ المدخل إلى علم أصول الفقه، بيروت، ١٩٦٥ م.
- دونم، إبراهيم كافي؛ العرف في الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة مؤتمر الإسلامي، جدة، ١٤٠٩/١٩٨٨ م، العدد ٤٠٥/٣٢٩٥-٣٣٦٩.
- الديب، عبدالعظيم؛ فقه إمام الحرمين، القاهرة، ١٤٠٩/١٩٨٨ م.
- الريسوني، أحمد؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الرياض، ١٤١٦/١٩٩٥ م.
- الزحيلي، محمد؛ الإمام الجويني إمام الحرمين، دمشق، ١٤١٢/١٩٩٢ م.
- السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد محمود الطناحي، القاهرة، ١٣٨٦/١٩٦٧ م.
- الشافعي، محمد بن إدريس؛ الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر، ١٩٤٠ م.
- أحكام القرآن، جمع: أبو بكر البيهقي، (دار القلم)، بدون تاريخ النشر.
- شلبي، مصطفى؛ تحليل الأحكام، مصر، ١٩٤٧.

- الشوكاني، محمد بن علي؛ إرشاد الفحول، تحقيق محمد سعيد البدري، بيروت، ١٤١٢/١٩٩٢ م.

- صالح، محمد أديب؛ تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤/١٩٨٤ م.

- عبدالرازق، مصطفى؛ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، بدون مكان وتاريخ النشر.

- الغزالي، محمد بن محمد؛ المستصفي من علم الأصول، مصر، ١٣٢٤.

- المنخول، تحقيق حسن هيتو، دمشق، ١٩٨٠ م.

- القرافي، شهاب الدين؛ أنوار البروق في أنواء الفروق، تونس، ١٣٠٢.

- محمود، فوقية حسين؛ الجويني إمام الحرمين، مصر، بدون تاريخ النشر، (المقدمة بتاريخ ١٩٦٤).

- BOYNUKALIN, : Hukukunda Gaye Problemi, Marmara Universitesi, Sosyal Bilimler -

- Enstitüsü, (بوينوكالين، أرطغرل؛ إشكالية المقاصد في الشريعة الإسلامية،

١٩٩٨ م

- رسالة دكتوراه غير مطبوعة، معهد الدراسات الاجتماعية، جامعة مرمرة، استنبول، ١٩٩٨ م.

- ed-DİB, Abdulazim; "Cuveyni (- Hameyn)" TDV , ١٩٩٣

- ("الجويني؛ إمام الحرمين" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، استنبول ١٤٤ - ١٤١، ١٩٩٣ م، ١/١٤١-١٤٤).

- "Cuveyni (Ruknül -)" TDV Ansiklopedisi, ١٩٩٣ VIII, ١٤٤

- (كوزوبنلي، بشير؛ "الجويني (ركن الإسلام)" الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، استنبول، ١٩٩٣ م، ٨/١٤٤).

- Ekrem, Hukunun Kayna Olarak, Ankara, ١٩٩٤

- (كلش، أكرم، الإجماع كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، معهد الدراسات الاجتماعية، جامعة أنقرة، أنقرة، ١٩٩٤ م).



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
ندوة

الذكرى المئوية
لشيخ الإسلام ابن القيم
١٤١٩ هـ - ١٣٧٨ هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

تجديد الفكر الأصولي
نظرياً وتطبيقياً عند إمام الحرمين الجويني

أ.د. عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان
عضو هيئة كبار العلماء
بالمملكة العربية السعودية

محتويات البحث

مقدمة البحث

القسم الأول عناصر تجديد الفكر الأصولي

تمهيد

أولاً : التسليم التام لأصول الشريعة وإيثارها على الرأي المحض

ثانياً : التحليل الموضوعي

ثالثاً : تفهم آراء المخالفين وإنصافهم

رابعاً : كيفية استخلاص الرأي الصحيح

خامساً : إعطاء كل موضوع خاصيته، وعدم اعتباره بغيره

سادساً : إحكام صياغة حدود المصطلحات الأصولية

تجديد الفكر الأصولي نظرياً وتطبيقاً عند إمام الحرمين

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله، وصحبه أجمعين وبعد..

فإن أصول الفقه آلة الاجتهاد، ومجال نبغة الفقهاء، ألف فيه المتقدمون والمتأخرون، ظفى فيه سيل التقليد، وتوقفت عند الكثيرين روح الإبداع والتجديد، حتى فقد وظيفته بين العلوم، ركن المتأخرون إلى ما ورثوه عن المتقدمين، فأصبح في فترة ليست قصيرة - كما أطلق عليه بعض المتأخرين المعاصرين - علماً متحفياً تراثياً بكل ما تعنيه هذه الكلمة من ظلال تعني الجمود وعدم المعاصرة، قد أثقله غبار السنين. فمن ثم طالب الكثير من المخلصين بتجديده ومعاصرته وفق ما تيسر من إمكانيات علمية، بعد أن استقرت علوم اللغة العربية وحفظت في الدواوين والمصادر واكتملت مصادر العلوم الشرعية.

لم يكن ثمت تصور كامل لدى الكثيرين بتقديم خطة علمية للتجديد سواء في القديم أو الحديث - حسب ما أحاط به العلم - باستثناء بعض الأفكار الجزئية التي وردت لدى بعض النابهين من الفقهاء أمثال الإمام أبي اسحق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي المتوفى عام تسعين وسبعمائة من الهجرة وما عرضه في المقدمة الرابعة من كتابه النفيس (الموافقات) :

«كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية..».

ثم وضع المقصود من هذه العبارة، وما هي إلا معالجة جزئية تهتم بإسقاط المسائل التي «تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها [في أصول الفقه] كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا؟، ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبداً بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل، كما أنه لا ينبغي أن يعد منها مالميس منها، ثم البحث فيه في علمه وإن انبنى عليه الفقه كفصول كثيرة من النحو، نحو معاني

الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجان، وعلى المشترك، والمترادف، والمشتق، وشبه ذلك» (١).

لو خلاص أصول الفقه من هذه الموضوعات فلن يكون هذا تجديدًا، ولا كفيلاً بتحقيق المقصود والهدف الأساس من أصول الفقه، بل إن التجديد بمعناه الواسع الذي يناقش القواعد والأصول لم يكن في حسابان هذا الإمام، وبرغم هذا فإنه لا يزال إسهام إيجابي في طرح له اعتباره في مشروع تجديد أصول الفقه.

ومن الأفكار والمقترحات في هذا الاتجاه التي تعد من الإسهامات العلمية الإيجابية - وليست النقد لمجرد النقد دون معرفة وتصور للموضوع - والتي لها وزنها ما عرضه العلامة القاضي محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة خمس مائة وألف؛ بدأ بطرح المشكلة المتمثلة في :

«التباس ما هو من الرأي البحت بشيء من العلوم التي هي مواد الاجتهاد، وكثيراً ما يقع ذلك في أصول الفقه فإنه قد اختلط فيها المعروف بالمنكر، والصحيح بالفساد، والجيد بالردىء، فربما يتكلم أهل هذا العلم على مسائل من مسائل الرأي، ويحررونها ومنها، ويقررونها، وليست منه في شيء، ولا تعلق لها به بوجه، فيأتي الطالب لهذا العلم إلى تلك المسائل فيعتقد أنها منه فيرد إليها المسائل الفروعية، ويرجع إليها عند تعارض الأدلة، ويعمل بها في كثير من المباحث زاعماً أنها من أصول الفقه، ذاهلاً عن كونها من علم الرأي، ولو علم بذلك لم يقع فيه، ولا ركن إليه فيكون هذا وأمثاله قد وقعوا في التعصب، وفارقوا مسلك الإنصاف، ورجعوا إلى علم الرأي وهم لا يشعرون بشيء من ذلك، ولا يفتنون به، بل يعتقدون أنهم متشبثون بالحق، متمسكون بالدليل، واقفون على الإنصاف، خارجون عن التعصب، وقل من يسلم من هذه الدقيقة، وينجو من غبار هذه الأعاصير، بل هم أقل من القليل، وما أخطر ذلك، وأعظم ضرره، وأشد تأثيره، وأكثر وقوعه، وأسرع نفاقه على أهل الإنصاف، وأرباب الاجتهاد» (٢).

(١) المرافقات، الطبعة الأولى، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (المملكة العربية السعودية : دار عفان، سنة ١٤١٧/١٩٩٧)، ج ١، ص ٣٨.

(٢) أدب الطلب ومنتهى الأرب، الطبعة الأولى، تحقيق عبدالله يحيى السريحي، (صنعاء : مكتبة الإرشاد، سنة ١٤١٩/١٩٩٨)، ص ١٧٤.

لم يتوقف الإمام الشوكاني عند تحديد المشكلة وتجسيدها فيما يتصل بعلم أصول الفقه بل قدم تصوراً علمياً لتصحيح مسار هذا العلم، وإن شئت قلت - تجاوزاً - تجديده، فللتجديد أسس ومعال، وهو لا يبعد كثيراً عن مقترحات الإمام الشاطبي، ولكن بتصور وتخطيط أشمل وأوسع من سلفه رحمهما الله تعالى.

تظل الآمال معلقة لإعادة كتابة علم أصول الفقه بتصور شامل لكل الآراء والمذاهب ووضع خطة عملية صالحة للتطبيق مطلباً وضالة منشودة تنتج فكراً جديداً بعد فحص الآراء وتمحيصها، واختيار الجانب الصحيح منها.

كان للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي رحمه الله إشارة صريحة إلى كتاب (البرهان) لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني رحمه الله تعالى في عبارته المشهورة :

«اعلم أن هذا الكتاب وضعه الإمام في أصول الفقه على أسلوب غريب لم يقتد فيه بأحد، وأنا أسميه لغز الأمة لما فيه من مصاعب الأمور، وأنه لا يخلي مسألة عن إشكال ولا يخرج إلا عن اختيار اخترعه لنفسه، وتحقيقات يستبد بها، وهذا الكتاب من مفترحات الشافعية..»^(١).

«لا أعرف فيه [أصول الفقه] أجل، ولا أفحل من برهان إمام الحرمين»^(٢) وتشاء إرادة المولى أن يتصدى لإخراجه وتحقيقه عالم فتاح لتقر أعين الباحثين والدارسين به في عصرنا الحاضر فيعيشه سبعة أعوام كاملة، ويعايش مصاعبه وإشكالاته العلمية والكتابية فيخرجه إخراجاً يسر للباحثين فهم غوامضه، وذلل الكثير من التعرف على مضامينه، وصفه محققه العلامة الأستاذ الدكتور عبد العظيم الديب حفظه الله وجزاه خيراً بأنه جديد «ألف على طريقة جديدة، ومنهج جديد، نقول ذلك على الترجيح، ومن حقنا أن نقوله على التأكيد..»^(٣) وبعد هذا يتواصل البحث بعد التأمل والدراسة ويتحقق أنه تجديد للفكر الأصولي، لا يرتاب في هذا كل من نظر إليه بعين الإنصاف، فهو جديد وتجديد في الأفكار، والمنهج، والأسلوب، والصياغة، ولكل هذا علاماته، ومظاهره، فحس

(١) و(٢) طبقات الشافعية الكبرى، الطبعة الثانية، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو، ومحمود محمد الطناحي، (مصر : هجر للطباعة والنشر والتوزيع سنة ١٤١٣/١٩٩٢)، ج٥، ص١٩٢، ٢٤٣.

(٣) مقدمة المحقق، كتاب البرهان، الطبعة الأولى تحقيق عبد العظيم الديب، (قطر : طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، سنة ١٣٩٩هـ)، ج١، ص٥٣.

الآراء والمذاهب، وحررها، ونقدها، وأضاف إليها آراء جديدة من اختياره، بفكر علمي هادئ، وتصور واضح.

حقق رحمه الله هذا وأكثر منه، بل وأهم منه، ذلك هو كشفه عن الطريقة التي سلكها، والمبادئ المنهجية التي اتبعها، ونبه على الكيفية التي تم بها استخراج القواعد الأصولية الصحيحة.

لم يتوان في لحظة من لحظات البحث في كتاب (البرهان) من الإشارة إليها كلما وات مناسبة لذلك، والتأكيد على التنبيه لها للفقهاء المتدرجين في سلم الاجتهاد، حاثاً لهم على العناية بها، لا يكتفي بالتنظير والتأصيل، بل يلتزم التطبيق في جميع بحوثه ودراساته. تأخى في كتابه (البرهان) التنظير والتطبيق في صياغة أدبية رفيعة، مزج فيه بين حقائق العلم وبلاغة الأسلوب.

ومع تمام ألف عام على وفاة إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني رحمه الله وبعدما تيسر للباحثين من كتب ومصادر في أصول الفقه على اختلاف المذاهب، وما حوت وجمعت بأقلام عباقرة هذا العلم وأفذاذ من جميع المدارس الأصولية، وحسبما أحاط العلم، يقضي الإنصاف بالحكم بتفرد في هذا المجال بكل ما قيل، بل والأحرى والأحق أن يعد كتاب (البرهان) في أصول الفقه لأبي المعالي عبد الملك الجويني رحمه الله إمام الحرمين مشروعاً لتجديد أصول الفقه بكل ما يعنيه التجديد موضوعاً ومضموناً، وشكلاً أيضاً في صورة غير مسبقة، وغير ملحقة، أنموذجاً رفيعاً لتحقيق هذه الغاية، إن صدقت النيات.

هذا التجديد الذي تبناه وأبرزه له ثوابته ومعالمه الواضحة التي لا تعزب، ولا تغيب عن المتخصصين الذين يعيشون عمق الفكر الأصولي في مدوناته ومصادره الأصلية، ينفذون في إحاطة ودراية إلى حقائقه وأسراره دون اكتفاء بمختصراته.

تركز الدراسة في هذا البحث المقتضب المتواضع على دراسة كتاب (البرهان) في أصول الفقه، الذي يمثل بحق، وبصورة عملية (تجديد الفكر الأصولي) ملتصقاً من خلال دراسة فصوله، وأبوابه، وكتبه ومسائله، عناصر هذا التجديد وشروطه لدى مؤلفه الإمام أبي المعالي عبد الملك الجويني.

ولما أن للتجديد عناصر وركائز فقد كان إمام الحرمين رحمه الله ينعى على بعض

المظاهر التي تعد موانع لهذا التجديد ولتقدم الفكر الأصولي فأصبح من المناسب معرفة الموانع والعوائق التي ركز عليها، فمن ثم أثمرت هذه الدراسة قسمين رئيسين:-

القسم الأول : عناصر تجديد الفكر الأصولي وشروطه.

القسم الثاني : عوائق تجديد الفكر الأصولي وموانعه.

انتظم القسم الأول : (عناصر تجديد الفكر الأصولي وشروطه) الموضوعات التالية :

أولاً : التسليم التام لأصول الشريعة وإيثارها على الرأي المحض.

ثانياً : التحليل الموضوعي.

ثالثاً : تفهم آراء المخالفين وإنصافهم.

رابعاً : كيفية استخلاص الرأي الصحيح.

خامساً : إعطاء كل موضوع خاصيته وعدم اعتباره بغيره.

سادساً : إحكام صياغة حدود المصطلحات الأصولية.

واكتمل القسم الثاني : (عوائق تجديد الفكر الأصولي وموانعه) في الموضوعات التالية:

أولاً : التعصب المذهبي.

ثانياً : إساءة فهم رأي المخالفين.

ثالثاً : التأويلات البعيدة.

رابعاً : إهمال المقاصد.

خامساً : عدم استكمال بحث المسائل.

ينتهي البحث بخاتمة هي خلاصة لما تم عرضه مفصلاً، وإنني لا أدعي الإحاطة والاستيعاب للفكر التجديدي لأصول الفقه عند إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني رحمه الله، وإنما هي محاولة لبداية متواضعة لإبراز بعض معالم إحدى الموضوعات الملحة في عصرنا الحاضر، التي تحتاج إلى تضافر جهود المتخصصين في أصول الفقه، وهم كثر - والحمد لله -، تمتلئ بهم ساحتنا العلمية، وهم قادرون على إنجازهم بمشيئة الله، والله خير مسؤول، وهو ولي التوفيق.

القسم الأول عناصر تجديد الفكر الأصولي

تمهيد :

لتجديد الفكر الأصولي شروط لا بد من التحقق بها حتى يبلغ الأصولي الغاية المنشودة للتوصل إلى أحكام صحيحة، وقواعد سليمة، وتتجلى واضحة يلمسها المتأمل فيما سطره الإمام أبو المعالي عبد الملك الجويني رحمه الله بطريقة علمية مكيئة، تأخى فيها النظري والتطبيق بصورة فريدة بديعة، تتمثل عناصر هذا التجديد وشروطه فيما يأتي :

أولاً : التسليم التام لأصول الشريعة وإيثارها على الرأي المحض :

هذه إحدى المسلمات الشرعية التي يذكر بها إمام الحرمين رحمه الله عندما تبدو بادرة لتجاوز نص قطعي، أو مقصد شرعي إذا تبدى رأي يكاد ينفك عن معاهد الشريعة وقواعدها.

ربط الرأي بالشريعة، واستمداده منها أمر ضروري لسلامته وصحته، لا يتصور تجديد منفصلاً عنها، أو مجافياً لحقائقها. هذا ما يتبناه ويؤمن به إمام الحرمين الجويني وقد رده في عبارات متنوعة، ومناسبات عديدة:

يذكر العبارة التالية في (فصل وقوع التعبد بالقياس) «فعلى كل ناظر ألا يتبع رأيه المحض حتى يربطه بأصول الشريعة، ومن أعمل الرأي المجرد أحل وحرّم على خلاف الشريعة، فلا حجة إذاً في قوله»^(١).

وفي ثنايا موضوع (مسالك الباحثين في إثبات علة الأصل) يقول : «والقول الوجيز أن ما يظهر من قول الرسول عليه السلام في نحو، وجهة يتقدم على ما يظهر من طريق الرأي؛ لما تقدر من تقديم الخبر على القياس المظنون، فإذا تطرق إلى كل واحد منهما الظن، وانحسم القطع تقدم الخبر لمنصبه، واستأخر الرأي»^(٢).

ومن عباراته في (مراتب قياس المعنى) :

(١) البرهان، ج٢، ص٧٧٢.

(٢) البرهان، ج٢، ص٨١١.

«وليس إلينا وضع الحكم والمصالح. ولكن إذا وضعها الشارع اتبعناها» (١).

ثانياً : التحليل الموضوعي :

يغلب على فكر إمام الحرمين رحمه الله تعالى تحليل المسائل وتفصيلها بطريقة مستمرة، وتوجه دائم، يستخرج من عمومات الآراء، وإطلاقاتها في الإثبات والنفي جوانب عديدة، وأقساماً متنوعة جديدة، وهو عنصر مهم في تجديد الفكر الأصولي، بل إنه أحد شروطه وضرورياته، فبدونه لا يتم التصور الصحيح، ولا ينطلق إلى أبعاد الموضوع وآفاقه.

ثَبَّتَ هذا المبدأ نظرياً، ورَسَّخَه تطبيقاً عملياً، يقرر في الجانب النظري أهمية التحليل والتفصيل الموضوعي بعد الدراسة التحليلية التفصيلية؛ ليعي الدارس كيفية تعامله مع القضايا الأصولية كأن يقول :

« إذا ردت المذاهب المطلقة في النفي والإثبات.. لم يبق للخلاف تحصيل » (٢).

فقد جاء تقرير هذه الحقيقة تعليقاً وتنبيهاً على الأسلوب العلمي في التعامل مع الآراء المتباينة في مسألة :

«إذا ثبت النسخ، ولم يبلغ خبره قوماً فهل يثبت النسخ في حقهم قبل بلوغ الخبر إياهم؟

هذا ما اختلف فيه الأصوليون..»

لم يرتض الإمام الجويني الخوض في الموضوع قبل أن يحقق تصويره.

«فإذا حقق تصويرها لم يبق فيها خلاف.

فإن قبل : على من لم يبلغه الخبر الأخذ بحكم الناسخ قبل العلم به فهذا ممتنع عندنا، وهو من فن تكليف ما لا يطاق، وهو مستحيل في تكليف الطلب.

وإن أريد بثبوت النسخ في حق من لم يبلغه الخبر أن الخبر إذا بلغه لزمه تدارك أمر فيما مضى فهذا لا امتناع فيه» (٣).

(١) البرهان، ج٢، ص١٢٢.

(٢) البرهان، ج٢، ص١٣١٢.

(٣) البرهان، ج٢، ص١٣١٢ - ١٣١٣.

من الموضوعات المهمة التي تأتي تحت هذا العنصر مما يوضح رسوخه وأهميته في تجديد الفكر الأصولي، ودلالته على إمام الحرمين. «مسألة : في تقديم أحد الخبرين على الآخر بموافقة أقضية الصحابة رضي الله عنهم».

مهّد قبل الخوض في هذا الموضوع وإبداء رأيه فيه بمقدمة قائلاً :

«القول في حقيقة هذه المسألة يستدعي مقدمة من كتاب الإجماع فنقول :

إن اجتمع علماء العصر على مذهب واستمر الإجماع على الشرائط المرعية فلا يبقى للتعلم بالخبر والحالة هذه وقع، فإن الخبر إن كان منقولاً أحاداً فلا خفاء بما ذكرناه.

ولو فرضنا خبراً متواتراً وقد انعقد الإجماع على خلافه فتصويره عسر، فإنه غير واقع، ولكننا على التقدير نقول لو فرض ذلك فالتعلق بالإجماع أولى؛ فإن الأمة لا تجتمع على الضلالة، ويتطرق إلى الخبر إمكان النسخ فيحمل الأمر على ذلك قطعاً، لا وجه غيره، ونقطع بهذا...» (١).

ثم ذكر بعد هذا موقف الإمام مالك رضي الله عنه وذلك هو :

«تقديم أقضية الصحابة على الخبر الصحيح، والنص الصريح... وتقديم ماصار إليه أهل المدينة يعني علماءها...».

ورأي الإمام الشافعي رحمه الله أنه :

«لا نظر إلى الأعمال والأقضية إذا لم يتفق عليها أهل الإجماع، والتعلق بالخبر أولى...» (٢).

وذكر بعد هذا ما يحتاج لكل من الرايين.

ينتهي اجتهاد إمام الحرمين في هذه المسألة إلى موقف وسط، توصل إليه نتيجة التفصيل والتحليل قائلاً :

«والرأي الحق عندنا في ذلك يوضحه تقسيم فنقول :

إذا تحققنا بلوغ الخبر طائفة من أئمة الصحابة، وكان الخبر نصاً لا يتطرق إليه تأويل، ثم ألفيناهم يقضون بخلافه مع ذكره والعلم به، فلسنا نرى التعلق بالخبر؛ إذ لا محل

(١) البرهان، ج٢، ص١١٦٨.

(٢) البرهان، ج٢، ص١١٧٠ - ١١٧١.

لترك العمل بالخبر إلا الاستهانة والإضراب، وترك المبالاة، أو العلم بكونه منسوخاً وليس بين هذين التقديرين لاحتمال ثالث مجال، وقد أجمع المسلمون قاطبة على وجوب اعتقاد تبرئتهم عن القسم الأول، فيتعين حمل عملهم مع الذكر والإحاطة بالخبر على العلم بورود النسخ، وليس ما ذكرنا تقديماً لأقضييتهم على الخبر، وإنما هو استمسك بالإجماع على وجوب حمل عملهم على وجه يمكن من الصواب فكأننا تعلقنا بالإجماع في معارضة الحديث، وليس في تطريق إمكان النسخ إلى الخبر غضٌّ من قدره عليه السلام، وحط من منصبه، وقد قدمنا في كتاب الإجماع: أن الإجماع في نفسه ليس بحجة، ولكن اجتماع أهله يشعر بصدر ما أجمعوا عليه عن حجة فهذا قول في قسم وهو: إذا بلغهم الخبر، وعملوا بخلافه ذاكرين له.

فأما إذا لم يبلغهم، أو غلب على الظن أنه لم يبلغهم فالتعلق بالخبر حينئذ. وظنى بدقة نظر الشافعي في أصول الشريعة أنه رأي التقديم للخبر في مثل هذه الصورة وإن غلب على الظن أن الخبر بلغهم، وتحققنا أن عملهم مخالف، له فهذا عندي مقام التوقف والبحث. فإن لم نجد في الواقعة متعلقاً سوى الخبر والأقضية، فالوجه التعلق بالخبر، وإن وجدنا مسلكاً في الدليل سوى الخبر فالتمسك به أولى...» (١).

«ولو صح خبر وعمل به جَمْعٌ، ولم يعمل به جَمْعٌ، والفريقان ذاكران الخبر، والمسألة مفروضة حيث لا احتمال إلا النسخ، فالذي أراه تقديم عمل المخالفين فإنه لا يحمل أمرهم إلا على ثبت وتحقيق، وعمل العاملين يحمل على التمسك بظاهر الخبر» (٢).

أخيراً ينهي الإمام الجويني التفصيل في هذا الموضوع الأصولي بالاعتراف بـ:

«أن الكلام في هذه المضائق ينتهي إلى حال يعسر التصوير فيها، فلا ينبغي للإنسان أن يسترسل في قبول كل ما يتصور عليه... فإنه يبعد قطع قوم بالمخالفة مع تصحيح الخبر، وقطع آخرين بالعمل فلا بد أن يشيع المخالفون ما عندهم، ويبحث عنه العاملون. نعم، قد يتفق عمل العاملين في صقع من غير غوص وتحقيق، وبحث عن حالة المخالفين.

(١) البرهان، ج٢، ص١١٧٢ - ١١٧٣.

(٢) البرهان، ج٢، ص١١٧.

فهذا منتهى القول في ذلك، وهو مقدمة غرضنا في الترجيح»^(١).

مسألة تصويب المجتهدين في المظنونات:

احتل هذا الموضوع أهمية كبيرة لدى الأصوليين، واختلفوا فيه مذاهب، وقد استعرضها إمام الحرمين، وذكر دليل كل واحد منهم، ووجهة نظره، والتعليل له، ثم انتهى به العرض إلى القول :

«فإذا حصلت الإحاطة بهذه الطرق فأقول : المختار عندي أمر ملتفت، وكأنه ملتقط من الطرفين، وهو يجمع المحاسن، وذلك أنا نقول للأستاذ أبي اسحق الاسفراييني ورأيه أن المصيب واحد : إن عنيت بتخطئة أحدهما أنه لا يجب العمل بموجب غلبة الظن فهذا إنكار ما لا وجه لإنكاره؛ إذ المجتهد إذا غلب على ظنه أمر فأمر الله عليه اتباع موجب ظنه ولا أن يناط ظنه بظن غيره فيتأثر به.

وإن عنيت به أنه كلف المجتهد وراء غلبة الظن بتحصيل أمر آخر، فلا وجه له أيضاً، إذ الأمر والاجتهاد ينضبط به، وغلبة الظن حاصل.

وأما القاضي [الباقلاني ومثله الشيخ أبو الحسن الذاهبين إلى تصويب المجتهدين] فنقول له :

إن عنيت بالتصويب وجوب العمل عليهما على وفق ظنهما، فهذا مسلم، وإن عنيت به رفع الاجتهاد وإثبات الخيرة، واعتقاد التسوية بين التحليل والتحريم فهذا أمر يناقض وضع الشريعة على القطع، وهذا معلوم على الضرورة وبالبدية، وإن عنيت به أن لا حكم لله تعالى في الوقائع على التعيين فهذا أيضاً جحد...»^(٢).

بعد فرض تلك المعاني والمعامل لكل قول يستخلص منها رأياً جمع محاسن تلك الآراء قائلاً :

«إذا ثبت هذا وتقرر أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله فنقول : المجتهد مصيب من حيث عمل بموجب الظن بأمر الله، مخطيء إذا لم يُنهِ اجتهاده إلى منتهى حصل العثر على

(١) البرهان، ج٢، ص١١٧.

(٢) البرهان، ج٢، ص١٣٢٣، ١٣٢٤.

حكم الله في الواقعة، وهذا هو المختار» (١).

ثم قدم لهذا الرأي بمثالين توضيحاً له، نكتفى بواحد منهما في هذا الصدد، ذلك:
«أن المجتهد إذا اجتهد في واقعة حكم الله فيها التحريم، ثم اجتهداه أدرك التحريم فهو مصيب من كل وجه.

وإذا اجتهد الثاني فغلب على ظنه الكراهة فعمل به فهو مصيب من حيث إنه وجب عليه العمل بالكراهة، مخطيء من حيث إنه لم يدرك التحريم» (٢).

ولما هو معلوم أن المجتهد «لم يكلف إلا تحصيل غلبة الظن في أنه ظفر بالأشبه، والأقرب» ثم يختم الإمام الجويني هذا الموضوع قائلاً:

«وفي الحقيقة يثول الخلاف إلى لفظ؛ إذ لا يستجيز مسلم تأثيم مجتهد، وإذا ارتفع التأثيم، وحصل الاتفاق على أن كلاً يعمل بغلبة الظن لم يكن للخلاف أثر...» (٣).

ثالثاً: تفهم آراء المخالفين، وانصافهم:

زخرت كتب أصول الفقه بالآراء المتعددة، والمذاهب المختلفة، لم تكن جميعها في مستوى واحد من الوضوح والبيان، وكانت بعض الإحن بين المذاهب والفرق حجاباً كثيفاً ليفهم بعضهم البعض الآخر، فأساء فهم بعضها بقصد وبغير قصد، فمن ثم لم يفد البعض من فكر الآخرين في الجانب الذي يعتقد فيه سلامته، وصحة رأيه؛ وقد أبان إمام الحرمين رحمه الله عن هذه الحقيقة التي تغيب على الكثيرين قائلاً:

«... فإنه يبعد أن يصير أقوام كثيرون إلى مذهب لا منشأ له من شيء، ومعظم الزلل يأتي أصحاب المذاهب من سبقهم إلى معنى صحيح، ولكنهم لا يسبرونه حق سبره؛ ليتبينوا بالاستقراء أن موجه عام شامل، أو مفصل» (٤).

بهذا التوجه والتجرد، وبالنظرة الموضوعية للآراء المتعددة بصرف النظر عن مصدرها وقائلها حتى يمكن التعرف على جوانب الصحة فيؤخذ بها وعلى جوانب الخطأ فيبتعد عنها.

(١) و(٢) البرهان، ج٢، ص١٣٢.

(٣) البرهان، ج٢، ص١٣٦.

(٤) البرهان، ج١، ص٤٩٦.

أفاد إمام الحرمين الجويني رحمه الله من هذه النظرة إفادة كبيرة بالخروج بآراء جديدة، وإضافات مهمة في أصول الفقه، تعد بحق تجديدًا في الفكر الأصولي، لم يكن هذا سرًا يكتشف عند هذا الإمام، بل أعلن عنه، وصرح به في أكثر من موضوع، ففي استكمال عبارته السابقة يقول :

«ومن نظر عن ناحية سليمة عن منشأ المذاهب فقد يفضي به نظره إلى تخير طرف من كل مذهب كدأبنا في المسائل»^(١).

هذه الملاحظة العلمية الدقيقة من إمام الحرمين هي محور مشروعه التجديدي للفكر الأصولي، وهي سر خروجه بآراء جديدة في معظم دراساته الأصولية دون غمط أو تقليل لفكر الآخرين، أو تنكر لجانب الصواب فيها.

لا يخفى ما كان من سوء فهم بين أهل السنة والجماعة والمعتزلة في بعض القواعد والأصول الفقهية والعقدية، وكان لسوء الظن بينهما دور كبير في عدم تفهم بعضهم البعض الآخر، فتنضخ بعض المسائل ويكثر الجدل حولها حتى تخرج عن طورها العلمي برغم وجود ما يبرر سلامتها، من هذا بعض المقولات اشتراط العدد في حصول العلم واليقين بخبر التواتر.

يقول الإمام الجويني رحمه الله :

«وقد اضطرب الناس في ذلك اضطراباً فاحشاً فنقل أصحاب المقالات عن النظام أنه قال :

قد يتضمن إخبار الواحد العلم الضروري فلا يشترط على موجب هذا النقل عنده عدد... وذهب من سواه من الخائضين في هذا الفن إلى اشتراط العدد، ثم تباينت مذاهبهم فلم يغادروا على اختلاف الآراء عدداً في الشرع هو مرتبط بحكم، أوجار وفاقاً في حكاية حال إلا مال ذاهبون بالاعتقاد إليه، فذهب قوم إلى اعتبار الأربعين مصيراً إلى عدد الجمعة عند بعض الفقهاء، وذهاباً إلى أن هذا العدد هو الذي نزل فيه قوله تعالى: ﴿يأيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾ نزلت هذه الآية لما آمن أربعون من الرجال، وكملت العدة بإسلام عمر.

(١) البرهان، ج١، ص٤٩٦.

وذكر بعضهم عدد رجال بدر، وهم ثلاثمائة وثلاثة عشر، وذكر آخرون عدد أهل بيعة
الرضوان، وهم كانوا ألفاً وسبعمائة، واعتبر آخرون السبعين لقوله تعالى : ﴿وَاخْتَارَ
مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾.

وقال طوائف من الفقهاء : ينبغي أن يبلغوا مبلغاً لا يحويهم بلد، ولا يحصيهم
عدد...»^(١) ثم ذكر رأي القاضي الباقلاني :

«أن عددهم يزيد على أقصى العدد المرعي في بينات الشريعة».

ناقش هذه الآراء بموضوعية تامة، مقسماً لها حسب قربها وبعدها عما يراه هو الحق
الذي يستحق المناقشة، والأخرى التي تبتعد عنه، في معرفة تامة، وإحاطة شاملة للآراء،
ومقاصد أصحابها منها، دون تَجَنُّ بتحريف، أو تطفيف، فجاءت بداية هذا بقوله : «والذي
أراه أن هذه المذاهب منقسمة : فمنها : ما هو مصروف عن مدرك الحق. ومنها : ما هو
محوم، وليس بوارد، ونحن نتبع جميعها بالنقض حتى إذا بطلت لاح من بطلانها الحق
المبين، ونستفتح عند ذلك وجه الحق مستعينين بالله...»^(٢).

قدم لمناقشة هذه الآراء بمقدمة مفيدة تشتمل على أسس ثلاثة خلاصتها:

أولاً : أنه عند تعارض هذه الآراء يلجأ إلى الترجيح، والترجيح بين الآراء ليس من مدارك
الحق المقطوع به، فإن الترجيحات ثمراتها غلبات الظنون في مطرد العادة.

ثانياً : أن مستندات المذاهب في هذا الموضوع إنما هي قضايا واتفاقات جرت في حكايات
أحوال، وليس في العقل ما يقضي بمناسبة شيء منها لاقتضاء العلم، فلا وجه
لاعتبار شيء منها^(٣).

ثالثاً : «أن المطلوب من الخبر المتواتر وجدان الصدق على تَلَجُّج من الصدر في المخبر عنه،
وما من عدد تمسك به طائفة إلا ويمكن فرض تواطئهم على الكذب، فكيف يفيد النظر
إلى عدد ربط به مقصود غير مناسب للمطلوب من الخبر المتواتر؟ مع إمكان تصور
وقوع الخبر على حكم الخلف الذي يبغي سامع الخبر انتفاءه...»^(٤).

(١) البرهان، ج١، ص٥٦٩ - ٥٧٠.

(٢) البرهان، ج١، ص٥٧١.

(٣) انظر : البرهان، ج١، ص٥٧١.

(٤) البرهان، ج١، ص٥٧٢.

نقد تلك الأقوال وبين المآخذ عليها، فأبطلها ليصل إلى ما يراه الحق والصواب، أجل القول على مذهب النظام ليصح فهم الناقدين له، المتحاملين على مقولته دون فهم حقيقي لما يعنيه منها وهي :

«قد يتضمن إخبار الواحد العلم الضروري فلا يشترط على موجب هذا النقل عنده عدد...» (١).

قبل أن يشرح إمام الحرمين غرض النظام من هذه المقولة، قدم له بتمهيد قائلاً :
«لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حد محدود، وعدد معدود، ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق ثبت العلم به، فإذا وجدنا رجلاً مرموقاً، عظيم الشأن، معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات حاسر الرأس، شاقفاً جيبه، حافياً، وهو يصيح بالثبور والويل، ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده، وشهدت الجنازة، ورؤي الغسال يدخل ويخرج، فهذه القرائن وأمثالها إذا اقترنت بإخباره تضمنت العلم بصدقه، مع القطع بأنه لم يطرأ عليه خبل وجنة» (٢).

ينفذ من هذا التمهيد المسلم إلى رأي النظام قائلاً : «والذي ذكره النظام ما أراه إلا في مثل هذه الصورة؛ فإنه لا يخفى على غبي من حثالة الناس أن الواحد قد يخبر صادقاً، وقد يخبر كاذباً فلا تقع الثقة بأخباره.

ولكن لعله قال : لا يبعد أن يحصل الصدق بإخبار واحد، فعزي إليه جزم القول في ذلك مطلقاً، وليس من الإنصاف نسبة رجل من المذكورين إلى الخروج عن المعقول من غير غرض» (٣).

ثم يعزز هذا الموقف بحالة معاكسة هي عدم الاعتداد بإخبار العدد الكثير فيقول «وإذا ذكرت إمكان حصول العلم بصدق مخبر واحد، فإني أفرض تخلف العلم بالصدق عن إخبار عدد كثير، وجم غفير إذا جمعتهم إيالة، وضمنهم في اقتضاء الكذب حالة؛ فإن الملك قد يواطىء قواد الجند في مكيدة؛ ليواطؤا بالمرتبين في جملتهم، وغرضه إخفاء أمره؛

(١) البرهان : ج ١، ص ٥٦٩.

(٢) و(٣) البرهان، ج ١، ص ٥٧٦.

ليشّن غارة، فيقع التواطؤ على الكذب فيما أشرنا إليه، ولا تعويل على العدد بمجرد أصله»^(١).

ثم يتوصّل بعد هذا الفهم والتمحيص إلى النتيجة التالية : «فالعدد في عينه ليس معنياً...»^(٢).

لم يكتف إمام الحرمين رحمه الله بتفهم رأي النظام وتكييفه، ولكنه ذهب إلى أبعد من هذا بذكر الباعث له على هذا الرأي، وكذلك بالنسبة للآراء الأخرى في صورة عملية تطبيقية، ملفتاً نظر الباحث إلى أهمية ذلك في الإفادة منها قائلاً :

«وأنا الآن أنخل للنظر جميع مصادر المذاهب ليحيط بها، ويقضي العجب من الاطلاع عليها، ويتنبه لسبب اختلاف الآراء فيها، ويجعل جزءاً من دعوة بخير.

أما النظام فإنما نظر إلى إمكان الصدق مع القرينة وإن اتحد المخبر، ولم يطرد ذلك في كل أحد. ونقل النقطة عن السُّمْنِيَةِ أنهم قالوا : لا ينتهي الخبر إلى منتهى يفضي إلى العلم بالصدق، وهو محمول على أن العدد وإن كثّر فلا يكتفي به حتى ينضم إليه ما يجري مجرى القرينة من انتفاء الحالات الجامعة وذهب الكعبي : إلى أن العلم بصدق المخبرين تواتراً نظرياً.

وقد كثرت المطامع عليه من أصحابه ومن عصابة الحق، والذي أراه تنزيل مذهبه عند كثرة المخبرين على النظر في ثبوت إيالة جامعة انتفائها، فلم يَغنِ الرجل نظراً عقلياً، وفكراً سبرياً على مقدمات ونتائج، وليس ما ذكره إلا الحق...»^(٣).

استمر إمام الحرمين رحمه الله في تفهم وجهات نظر صاحب كل رأي، وحمله على حالة من الحالات الصادقة، ومن مجموع الجوانب الصادقة في كل رأي خرج بنتيجة :

* «أن العدد في حد ذاته ليس كافياً في حصول العلم واليقين بخبر التواتر، بل يعتمد هذا على القرائن، ولا تعويل على العدد بمجرد أصله»^(٤).

وكل المقالات التي تعرض أصحابها للتحامل والرفض تصدق على حالة معينة لا تصدق على الأخرى.

(١) و(٢) البرهان، ج١، ص٥٧٦، ٥٧٨.

(٣) البرهان، ج١، ص٥٧٩.

(٤) انظر : البرهان، ج١، ص٥٧٦، ٥٧٨.

هذه النتيجة جديدة في موضوعها، مستمدة من الآراء المختلفة، والمذاهب المتعددة.

رابعاً : كيفية استخلاص الرأي الصحيح :

خط الإمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى لاستخلاص رأي جديد مأخوذاً من الآراء المتباينة خطة علمية بديعة، سديدة، تيسر للمجتهد مهمته، ربما هي الأسلم والأسد في هذا المجال، أفصح عنها نظرياً، ووضحها تطبيقاً في كافة مناقشاته، ودراساته في كتاب البرهان في أسلوب بياني رفيع، تعد قوانين وقواعد في مجال الاستنباط والاجتهاد، من هذه القوانين التي ألزم نفسه بالسير عليها، وأكدها في أكثر دراساته وتعامله مع الموضوعات الأصولية :

* «ونحن نسلك مسلكنا في استيعاب ما لكل فريق، حتى إذا لاحت نهايات النفي والإثبات وضح منها مدرك الحق» (١).

هذه هي الخطوة الأولى، وهي استعراض المذاهب والآراء، أما الخطوة الثانية فهي : «وشرطنا انتحاء الوسط في كل مسلك، والنزول عن طريق السرف في الإثبات والنفي» (٢) اختيار الرأي الوسط يأتي بعد تحرير الأقوال، وفحصها، ومعرفة الجانب الصحيح والخطأ فيها. ثم بعد هاتين الخطوتين السابقتين يأتي منه التنبيه نصحا لمن يضطلع بمهمة الاجتهاد، وقد حالفه التوفيق بالحكم الصواب؛ مذكراً بمنهجه الاستنباطي قائلاً :

* «فلينظر الناظر كيف لقطنا من كل مسلك خياره، وقررنا كل شيء على واجبه في محله، وهذه غاية ينبغي أن ينتبه من ينبغي البحث عن المذاهب لها» (٣).

مما يعد من المسائل تحت هذا العنصر :

مسألة :

«إذا تعارض لفظان متضمن أحدهما النفي، ومتضمن الثاني الإثبات، فقد قال جمهور الفقهاء : الإثبات مقدم على النفي» يقول الإمام الحرمين رحمه الله تعالى : «وهذا يحتاج إلى مزيد تفصيل عندنا :

(١) البرهان، ج١، ص٦٧٠.

(٢) البرهان، ج١، ص٤٩٢.

(٣) البرهان، ج١، ص٤٩٦.

فإن كان الذي نقله الناقل إثبات لفظ عن الرسول صلى الله عليه وسلم مقتضاه النفي فلا يترجح على ذلك اللفظ الذي متضمنه الإثبات؛ لأن كل واحد من الراويين متثبت فيما نقله.

وهو مثل : أن ينقل أحدهما أن الرسول عليه السلام أباح شيئاً، وينقل الثاني أنه قال : لا يحل، فكل راوٍ نافٍ في قوله مثبت.

فأما إذا نقل أحدهما قولاً، أو فعلاً، ونقل الثاني أنه لم يقل، ولم يفعل فالإثبات مقدم؛ لأن الغفلة تنطرق إلى المصغي المستمع، وإن كان محدداً، والذهول عن بعض ما يجري أقرب من تخيل شيء لم يجر له ذكر» (١).

وفي (فصل مراتب الأقيسة) وهو من الموضوعات الأصولية الصعبة والمعقدة أبداع فيه الإمام الجويني رحمه الله تعالى أيما ابداع، واستوفى فيه منهجه : تنظيراً، وتطبيقاً، وتحليلاً، وتناوله بمهارة علمية رفيعة، وفيما يلي أنموذج لهذا التناول :

يحكي إمام الحرمين تقديم الأصوليين : أشباه الأحكام على الأشباه الحسية، ثم يعترض : « ليس هذا الأمر على هذا الإطلاق فإن الأمر يختلف بالمطلوب.

فإن كان المطلوب أمراً محسوساً فالشبه الحسي أخص به، وأمسُّ له، كطلب المثل في جزاء الصيد. وإن كان المطلوب حكماً فالشبه الحكمي حينئذٍ أقرب » (٢).

ثم يعقب على هذا بشرح طريقة استنباطه التي توصل بها إلى هذا الحكم الشرعي المنطقي الموفق قائلًا : « وأقصى الإمكان في هذا المجال الضيق الشبه، ودرك الحقائق موكل إلى جودة القرائح، فإذا قارنها التوفيق، وإذا بان الشبه والمعنى فقياس الدلالة مقدم على الشبه المحض من جهة إشعاره بالمعنى، وما يثبت بالطرد والعكس مقدم على الشبه الذي لا يتصف بذلك، فإن الطرد والعكس يجريان في مجال الظنون والحسيات مجرى ظهور لفظ الشارع، والشبه يبعد من هذا.

فليتخذ الناظر هذه المراسم قدوته وإمامه » (٣).

(١) البرهان، ج٢، ص١٢٠ - ١٢٠١.

(٢) انظر : البرهان، ج٢، ص٨٨٦.

(٣) البرهان، ج٢، ص٨٨٧.

ذكر في كتاب (الإجماع) الأقوال في شرط انقراض المجمعين في انعقاد الإجماع، وانتهى إلى تقسيم الإجماع إلى مقطوع به وإن كان في مظنة الظن، وإلى حكم مطلق أسنده المجمعون إلى الظن بزعمهم، وأن الأول تقوم به الحجة على الفور من غير انتظار واستئثار لأنه محمول على رجوعهم إلى أصل مقطوع به عندهم.

وأما الثاني الذي أسنده المجمعون إلى الظن فلا يتم الإجماع ولا ينبزم، مع إسنادهم ما أفتوا به إلى أساليب الظنون ما لم يتناول الزمن، فإن الإجماع على الحكم مع الاعتراف بالتردد في الأصل لا يعد إجماعاً وإطباقاً، ولو فرض من بعضهم إظهار خلاف ما عنَّ لهم على البدار لم يعد ذلك المخالف والحالة كما صورناها عاقاً خارقاً حجاب الهيبة، فإنهم إذا قالوا ما قالوه قرنوه بما يرحي طول الناظر المتفكر، وسوغ له طرق التفكير.

نعم إن استمروا على حكمهم، ولم ينقدح على طول الزمن لواحد منهم خلاف، فهذا الآن يلتحق بقاعدة الإجماع، وهذا عسر التصور، فإن المظنون مع فرض طول الزمن فيه يبعد أن يسلم عن خلاف مخالف من الظانين، فإذا تصور فالحكم ما ذكرناه..».

ثم بعد هذا التفصيل والتحليل للآراء يعقب على هذا ببيان الطريق التي أوصلته إلى هذه النتائج المحكمة والرأي الصائب قائلاً :

* «فالذي اخترناه استثمار طرق الحق في المسالك كلها فهذا منتهى القول في الزمان وما يتعلق به»^(١).

خامساً : إعطاء كل موضوع خاصيته وعدم اعتباره بغيره :

من المقرر من المقرر في الأصول والفقه أن لكل موضوع خاصيته، يخضع لأحكام، وقواعد، ومقاصد يستقل بها عن غيره، فالعبادات أحكامها توقيفية والأصل فيها التحريم، والمعاملات مبنية على مصالح العبادات فالأصل فيها الإباحة، والأنكحة والدماء المقصد الأسمى منها هو المحافظة عليها فقاعدتها التحريم، لا يصح أن ينقل مقصد أحدها إلى الأخرى فضلاً عن إجراء القياس لبعضها على البعض الآخر.

يعتمد تجديد الفكر الأصولي عند إمام الحرمين على هذا المبدأ، يقرره نظرياً ويطبقه عملياً.

(١) البرهان، ج١، ص٦٩٤، ٦٩٧.

ذكر في مسألة (إجراء القياس في الحدود والكفارات والتقديرات، والرخص، وكل معدول به عن القياس:

«ومما ينبغي أن يتنبه الناظر له قبل الكلام في تحرير المسائل وضرب الأمثال :

إن خواص الأصول لو اعتبر بعضها ببعض لكانت كل خاصة بدءاً بالإضافة إلى الأخرى ولكن لو اسند نظر الموفق، ورأي كل شيء على ما هو عليه تبين له أن النظر السديد يقتضي تقرير كل خاصة وعدم اعتبارها بغيرها»^(١) ثم تطرق بعد هذا النظر إلى تنزيله على المسائل والموضوعات الفقهية قائلاً :

وبيان ذلك : أن الإجارة موضوعها يقتضي إعلام المنافع بالمدة أو بالعمل الموصوف فإنها من عقود المفاوضات والمكايسات، ولو أثبت المنافع فيها مجهولة لكان إثباتها كذلك خارجاً عن مقصود العقد.

والنكاح أثبت مؤبداً، والتأبيد يجر جهالة، ولكن هذه الجهالة منطبقة على مقصود النكاح؛ إذ الغرض منه الوصلة والاستمتاع على الائتلاف، وهذا ينتقض بالتأقيت، وليست منافع البضع متمولة له حتى يدعى لمكان أعواضها تقديرها، وليست المناكحات من عقود المغابنات. فإذا خاصة كل عقد وإن خالفت خاصة آخر فمعناها في موضوعها كمعنى الإعلام في موضع الأحكام، فليس الإعلام موضوعاً لعينة، وإنما عين لعوض يقتضيه.. وإذا تعارض معنيان وترجح أحدهما بالأمثال، واعتضد الآخر بما يشعر به خاصة الأصل فهو أرجح عند الشافعي..»^(٢).

هذا الاعتبار مطرد في كافة المسائل والموضوعات الشرعية، وكما يقرر هذا أيضاً، واختصاص كل موضوع بحكمه ومقاصده في (باب ترجيح الأقيسة) قائلاً : «ومن لطيف الكلام في ذلك: أن المعلل إذا قيد تعليله الفقهي المعنوي بقيد غير مزيل، لا على معنى الاستقلال، ولا على الانضمام إلى أركان العلة المركبة فذلك التقييد مطرح في مسالك المعاني وطرق الإخالة إلا فيما نصفه وهو تقييد الكلام بحكم معين تعلق بحكمة معلومة وهذا كذكرنا صون المال عن السرقة فإذا ألزمتنا عليه صون الحرِّم، لم نلتفت إليه، ولم

(١) البرهان، ج٢، ص ٩٠٨.

(٢) البرهان، ج٢، ص ٩٠٨.

نلتزم فرقاً بين الصورتين، فإن ذلك إنما ينشأ من رعاية المصلحة مع الانحصار على الحكم المنصوص عليه.

ثم ما ذكرناه ليس مختصاً بحكم واحد، بل هو مطرد في جملة المصالح الشرعية، فكل مصلحة مختصة بحكمها، وغاية القاييس ضم جزئي في المنصوص عليه إلى القاعدة الكلية^(١).

سادساً : إحكام صياغة حدود المصطلحات الأصولية :

حدود المصطلحات الأصولية هي مفتاح علم الأصول، ولأهميتها الكبيرة في توضيحها بذل علماء أصول الفقه في إحكامها جهوداً مضنية، وضعاً، ونقداً، استحوذت على مساحات كبيرة في مدونات هذا العلم من أجل إحكام صياغتها، وتحريير مدلولاتها، «عَبَّرَ الأوائل عن الحد بأنه: قول وجيز، دال على طبيعة الموضوع، مميز له عن غيره»^(٢) وعرفه المتأخرون بأنه : «قول دال على ماهية الشيء، وهو الذي يتركب عن جنس الشيء وفصله القريبين، كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان، وهو الحد التام.

والحد الناقص : هو الذي يتركب عن الجنس البعيد للشيء، وفصله القريب كالجسم الناطق بالنسبة إلى الإنسان...»^(٣).

التصور للمصطلحات الأصولية يرتكز على الحد، وهو أعلى مراتب التعريفات، وهناك أيضاً التعريف بالرسم التام، والرسم الناقص^(٤).

أجهد علماء الأصول أنفسهم في التوصل إلى تعريف المصطلحات بالحد التام، ومن أجل توفير الجهد والوقت في هذا المجال نثر إمام الحرمين الجويني رحمه الله جملةً من

(١) البرهان، ج٢، ص١٢٢١.

(٢) ابن حزم، أبو محمد علي، كتاب التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، الطبعة الأولى، تحقيق إحسان عباس، (بيروت : دار مكتبة الحياة)، ص١٨.

(٣) الأبهري، أثير الدين، إيساغوجي، «دار سعادت مطبعة عثمانية، سنة ١٣٠٢ هـ»، ص٩.

(٤) الرسم التام : هو الذي يتركب من الجنس القريب وخواصه اللازمة كالحيوان الضاحك في تعريف الإنسان، والرسم الناقص : هو الذي يتركب من عرضيات تختص بجملتها بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الإنسان : إنه ماض على قدميه. عريض الأظافر، بادي البشرة، مستقيم القامة، ضحاك بالطبع» الأبهري، أثير الدين إيساغوجي، ص٨٠.

الضوابط والأفكار تتعلق بالتعريفات وغيرها، تعد معالم وإرشادات في سبيل تجديد الفكر الأصولي من حيث الصياغة، والأسلوب، جدرة بأن تكون نصب عين المجتهدين المجددين لهذا العلم، والدارسين والمؤلفين فيه على السواء.

من عباراته الرشيقة في هذا المجال :

«الذي تقتضيه صناعة الحد ارتياد أبلغ الألفاظ، وأبعدها عن الإبهام وأقربها إلى الأفهام»^(١) «وذا البصائر لا يودعون مقاصد الحدود إلا في عبارات هي قوالب لها، تبلغ الغرض من غير قصور، ولا ازدياد، يفهمها المبتدئون، ويحسنها المنتهون»^(٢).
وقوله : «الحدود تُعنى للجمع والاحتواء»^(٣).

وقوله مبيناً صعوبة صياغة الحدود في عبارات جامعة مانعة : فإن الوفاء بشرائط الحدود شديد، وكيف الطمع في حد ما يتركب من النفي والإثبات، والحكم الجامع فليست هذه الأشياء مجموعة تحت خاصية نوع، ولا تحت حقيقة جنس وإنما المطلب الأقصى رسم يؤنس الناظر بمعنى المطلوب .. فهذا مما لا بد من التنبه له وحق المسؤول عن ذلك أن يبين بالواضحات أن الحد غير ممكن... ثم يقول : أقرب عبارة في البيان عندي كذا وكذا.
والفاضل من يذكر في كل مسلك الممكن الأقصى»^(٤).

ولإمام الحرمين رحمه الله تعالى توجيهات مفيدة، وعبارات جامعة فيما يتصل بأسلوب عرض المادة العلمية : «لا معنى للإطناب في الواضحات»^(٥) وقوله : «التعلق بالأمثلة، والكلام في بناء القواعد والكليات ذهاب عن مسلك التحصيل، فإن آحاد الأمثلة يمكن حمل الأمر فيها على جهات من التخصيص لا تنضبط، فلا يستمر إذاً مثل هذا في محاولة عقد الأصول»^(٦).

جاءت هذه العبارات خاتمة لمسألة أصولية مشهورة هي : «هل يدخل المخاطب بكسر الطاء» تحت الخطاب».

(١) البرهان، ج١، ص٥٦.

(٢) البرهان، ج١، ص١٥٩.

(٣) البرهان، ج١، ص١٥٩.

(٤) البرهان، ج٢، ص٧٤٨.

(٥) البرهان، ج١، ص٢٠٩.

(٦) البرهان، ج١، ص٣٦٤.

فمن قائل هو بمثابة غيره، وقال آخرون : إنه غير داخل في مقتضى قول نفسه،
«وتعلق هؤلاء بأمثلة لا تحقيق للتعلق بها.
وهكذا فإن التجديد للفكر الأصولي يجب أن يتم على أصول ثابتة، ونصوص موثقة،
وليس على مجرد أمثلة غير مسلم ثبوتها.
بهذا يكتمل التجديد للفكر الأصولي : الموضوع، والمضمون، والمنهج، ولا يسلم كل هذا
إلا بالخلو من العوائق والموانع التي يتناولها العرض في القسم الثاني من هذا البحث.

القسم الثاني

عوائق تجديد الفكر الأصولي وموانعه

تمهيد

أولاً : التعصب المذهبي

ثانياً : إساءة فهم رأي المخالفين

ثالثاً : التاويلات البعيدة

رابعاً : إهمال المقاصد

خامساً : عدم اكتمال بحث المسائل

خاتمة البحث

مصادر البحث

القسم الثاني عوائق تجديد الفكر الأصولي وموانعه

تمهيد :

اكتشاف عوائق التجديد وموانعه هو بداية الإصلاح، بل هو شرط أساسي لبداية التقدم فكرياً، فمن ثم تأتي المعالجة بالتخلص منها، والتغلب عليها.
من خلال دراسة كتاب (البرهان) لإمام الحرمين رحمه الله تصريح ببعضها، وتنبيه على خطورتها على الفكر، ودعوة صريحة للتخلص منها، وبعرضها، وطريقة معالجتها يكتمل مشروعه التجديدي للفكر الأصولي، ثم استخلاصها واستخراجها من مجموع الدراسات التي تعرض لها وهي كالتالي :

أولاً : التعصب المذهبي :

كثيراً ما كان ويكون التعصب المذهبي حجاباً كثيفاً، وحائلاً منيعاً بين الأصولي والتسليم بالحقيقة. وقد ندد بها الإمام الجويني كثيراً في مناسبات، حتى أضحت بعض عباراته في هذا الصدد قواعد ومبادئ في هذا العلم، من هذا مقالاته الآتية:
«وحق الأصولي ألا يعرج على مذهب، ولا يلتزم الذب عن مسلك واحد، ولكن يجري مسلك القطع غير ملتفت إلى مذاهب الفقهاء في الفروع»^(١).

يكرر هذا المبدأ في أكثر من مناسبة تقريراً وتأكيداً، وترسيخاً لهذا المبدأ.
ومن النماذج الكاشفة لهذا الاتجاه ما عرضه في (مسالك إثبات علة الأصل) فمن الأصوليين من يرى أنه لا بد من وجود مناسب للحكم، سليم من العوارض، في حين يكفي البعض بمجرد الاستصلاح استحساناً، يقول في هذا العرض :
«فما اعتمده المحققون، وارتضاه الأستاذ أبو اسحق : إثبات علة الأصل بتقدير إخلاله، ومناسبته للحكم، مع سلامته عن العوارض والمبطلات، ومطابقته الأصول وغير الأستاذ عنه بالاطراد والجريان، ولم يعن الطرد المردود...»^(٢).

(١) البرهان، ج٢، ص١٢٢٠.

(٢) البرهان، ج٢، ص٨٠٢.

وذهب البعض إلى أن مجرد الاستصلاح الذي ليس له مستند من الشرع يعتمد في بناء الأحكام، وأنه يكفي التعلق بالمصلحة (١).

يقرب الإمام الجويني بين المواقف المختلفة قائلاً: «وأنا أقرب في ذلك قولاً وأقول: إذا ثبت حكم في أصل، وكان يلوح في سبيل الظن استناد ذلك إلى أمر، ولم يناقض ذلك الأمر شيء، فهذا هو الضبط الأقصى الذي لا يفرض عليه مزيد، فإذا أشعر الحكم في ظن الناظر بمقتضى استناداً إليه فذلك المعنى هو المظنون علماً وعلة لاقتضاء الحكم، فإذا ظهر هذا، وتبين أن الظن كاف، وتوقع الخطأ غير قادح ولا مانع من تعليق الحكم كان ذلك كافياً بالغاً.

ومما يعضد به الغرض:

إن كل حكم أشعر بعلة ومقتضى، ولم يدرأه أصل في الشرع فهو الذي يقضي بكونه معتبر النظر..» (٢).

ثم أردف هذا بالمثل الآتي: «أن الأعيان النجسة مضبوطة محصورة، والذي ليس بنجس لا نهاية له، فكل ما ثبتت نجاسته اتبع النص فيه، وكل ما أشكل أمره، فإن كان في وجوه النظر ما يقتضي إلحاقه بالأعيان النجسة ألحق بها.

وإن لم يظهر وجه يقتضي ذلك التحق بما لا نهاية له من الطاهرات، فينتظم من هذه الجملة في النفي والإثبات مالا نهاية له.

وكذلك القول في جميع مسالك الأحكام، وهذا من نفائس الكلام..» (٣).

ثم يختم هذا الموضوع المهم بما يبرئه من تهمة التعصب في سياق هذا البيان في جملة مفيدة، وقاعدة مهمة، وأنه لا مجال لهذا الاتجاه في علم أصول الفقه، الذي هو قواعد الأحكام قائلاً:

«ثم إنا نجري ذكر هذه الأمثلة تهذيباً للأصول، وتدريباً فيها، وإلا فحق الأصولي ألا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع، ولا يلتزم مذهباً مخصوصاً في المسائل المظنونة الشرعية، فهذا غاية ما أردناه في هذا الفن» (٤).

(١) انظر البرهان، ج٢، ص٨٠٢ - ٨٠٣.

(٢) البرهان، ج٢، ص٨٠٢، ٨٠٤ - ٨٠٥.

(٣) البرهان، ج٢، ص٨١٤.

(٤) البرهان، ج٢، ص٨٠٦.

تمثل هذا الموقف مبدأ وتطبيقاً في تعامله مع آراء الإمام الشافعي وشيخة الباقلاني وغيرهما من العلماء.

من هذه المسائل : هل المقدم الجرح، أم التعديل؟ (١).

مذهب الإمام الشافعي : إطلاق التعديل كاف فإن أسبابه لا تنضبط ولا تنحصر، وإطلاق الجرح لا يكفي، فإن أسبابه مما اختلف الناس فيه، فقد يرى بعض الناس الجرح بما لو أظهره لا يوافق عليه، فلا بد من ذكر أسباب الجرح.

وقال بعض الأصوليين يكفي إطلاق التعديل والجرح جميعاً.

وقال القاضي رضي الله عنه : إطلاق الجرح كاف فإنه يخرم الثقة، وهي المعتبرة، وإطلاق التعديل لا يحصل الثقة حتى يستند إلى أسباب ومباحثات.

في ختام هذا الموضوع يصدر برأي يختاره غير ماعرضه من آراء لأئمة يعظمهم ويجلهم كالإمام الشافعي، وشيخه القاضي الباقلاني، طارحاً ربة التقليد، والتعصب لرأي واحد منهما فيقول :

«والذي أختاره أن الأمر في ذلك يختلف بالمعدل والجرح.

فإن كان المعدل إماماً موثقاً به في الصناعة لا يليق به إطلاق التعديل إلا عند علمه بالعدالة الظاهرة فمطلق ذلك كاف منه، فإننا نعلم أنه لا يطلقه.

وفي رده مقالة شيخه القاضي الباقلاني بأنه :

«.. ليس في الأقيسة المظنونة تقديم ولا تأخير، وإنما الظنون حسب الاتفاقات.

وهذا بناء على أصله في أنه ليس في مجال الظن مطلوب هو نشوف الطالبين، ومطمع نظر المجتهدين.

قال بانياً على هذا : إذا لم يكن مطلوب فلا طريق إلى التعيين وإنما المظنون على حسب الوفاق» (٢).

وفي التعقيب التالي دليل كاف على نبذه التعصب المذهبي.

يعقب الإمام الجويني على هذا الرأي لشيخه القاضي قائلاً : «وهذه وهفوة عظيمة

(١) البرهان، ج١، ص٦٢٠.

(٢) البرهان، ج٢، ص٨٨٩.

هائلة، لو صدرت من غيره لتفرقت سهام التقرير نحو قائله، وجاصله يؤل إلى :
أنه لا أصل للاجتهاد، وكيف يستجير مثله أن يثبت الطلب والأمر به، ولا مطلوب؟،
وهل يستقل طلب دون مطلوب مقدر ومحقق؟

فليت شعري من أين يظن المجتهد، فإن الظنون لها أسباب، فمن أقدم إقدام من لا
يعتقد تشوفاً، ولا تطلبا كيف يظن؟

ثم فيما ذكره خروج عظيم عن ربة الوفاق، فإننا على اضطرار نعلم من عقولنا أن
الأولين كانوا يقدمون مسلكاً على مسلك، ويرجعون طريقاً على طريق، وكيف يسنح
للمجتهد مسالك فيرى بعضها أقرب من بعض؟

ولو تمكنت بمبلغ جهدي من إخفاء هذا المذهب، والسعي في انمحاقه لبذلت فيه كنه
جهدي، فإنه وصمة في طريق هذا الحبر، وهو على الجملة هفوة عظيمة، وميل عن الحق
واضح» (١).

ثانياً : إساءة فهم رأي المخالفين :

عادة ما يقود التعصب لمذهب إلى طمس الحقائق، وإخفاء الفضائل التي يتمتع بها رأي
المخالفين، فيحمل صاحبه على إساءة رأيهم مما يكون له أخطر الأثر في تقدم الفكر
الإسلامي بعامة، والأصولي بخاصة.

من العلماء المخلصين الذين كشفوا عن مقاصد أصحاب تلك الآراء في تجرد
وموضوعية، ومن أبرزهم في هذا المجال إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني
رحمه الله، فيحقق بهذا تقدماً فكرياً، ونصراً للعلم والعلماء.

من هذه الموضوعات التي أخذت مساحة كبيرة في الدراسات الإسلامية بعامة، وتبعها
مكان بارز في الدراسات الأصولية بخاصة «التحسين والتقبيح هل هو شرعي محض،
أو عقلي محض»، على ما هو معلوم لأرباب الدراسات الإسلامية، والخلاف المشهور بين
أهل السنة والجماعة والمعتزلة.

فيما يتعلق بآراء المعتزلة وتعددتها في هذا الموضوع يقول إمام الحرمين رحمه الله :

«واضطرب النقلة عنهم في قولهم [المعتزلة] يقبح الشيء لعينه، أو يحسن.

(١) البرهان، ج٢، ص٨٩٩.

فنقل عنهم : أن القبح والحسن في المعقولات من صفات أنفسها.

ونقل عنهم : أن القبح صفة النفس، وأن الحسن ليس كذلك، ونقل ضد هذا عن الجبائي وكل ذلك جهل بمذهبهم.

فمعنى قولهم : يقبح ويحسن الشيء لعينه، أنه يدرك ذلك عقلاً من غير إخبار مخبر» (١).

لم يكتف بعد أن صحح المقصود من مدلول عبارات المعتزلة، وعرض مختلف الآراء والاستدلال لها بذلك، بل بين رأيه الجامع لكل جزئية تتضمن نظرة صحيحة وفكراً صائباً في تلك الآراء المتعددة، فأخذ بالجانب الصحيح والحق من كل مقالة فقال :

«والمسلك الحق عندي في ذلك، الجامع لمحاسن المذاهب، الناقص لمساوئها أن نقول : لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها، وجد هذا خروج عن المعقول، ولكن ذلك في حق الأدميين.

والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى، وإن كان لا ينالنا منه ضرر، ولا يفوتنا بسببه نفع لا يرخص العقل في تركه، وما كان كذلك فمدرك قبحه وحسنه من عقاب الله تعالى إيانا، وإحسانه إلينا عند أفعالنا، وذلك غيب، والرب سبحانه وتعالى لا يتأثر بضررنا ونفعنا، فاستحال والأمر كذلك الحكم بقبح الشيء في حكم الله تعالى وحسنه، ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين فينا، إذا تنجز ضرر، أو أمكن نفع بشرط أن لا يعزى إلى الله، ولا يوجب عليه أن يعاقب، أو يثيب.

وتتمة القول فيه : أنه لو فرض ورود الأمر الجازم من الله سبحانه وتعالى من غير وعيد على تركه لما كان للحكم للوجوب معنى معقول في حقوقنا.

فليتأمل الناظر في هذا فهو من لطيف الكلام، ولا يغمض معه في النفي والإثبات على المتأمل في هذا الباب» (٢).

(١) البرهان، ج١، ص٨٨.

(٢) البرهان، ج١، ص٩١.

ثالثاً : التأويلات البعيدة :

«التأويل رد (الظاهر) ^(١) إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول» ^(٢) أعطى الإمام الجويني رحمه الله تعالى أهمية كبيرة لهذا الباء، فأحال عليه كثيراً في مخاطباته ومناقشاته.

هذه التأويلات من لوازم «الظاهر الذي يتطرق إمكان التأويل إليه» ^(٣)، وإنما ظهور أحد المعاني والمفاهيم هو من قبيل المظنون غير المقطوع به، بعضها يكون قريباً، وبعضها يكون بعيداً، البعض صحيح، والبعض ركيك، فمن ثم اعتنى بوضع قواعد وقوانين تعين الفقيه على فهم طبيعة ما يدخل من النصوص تحت هذا (الظاهر)؛ لتساعده على الاستنباط الصحيح وإدراك قوة الحكم المستنبط من النصوص ذات المعاني المختلفة، خصوصاً وأنها تمثل الأكثرية في الكتاب والسنة، لا جرم أنها تعد من أحد أهم أسباب اختلافات الفقهاء، التي شغلت مساحة كبيرة في النقاش الفقهي والأصولي، وقد وضع لتفادي هذا العائق بعض القواعد منها قوله : «الاحتكام بتأويل يتضمن صرف الكلام إلى وجه ركيك في محل الظن غير سائق من غير غرض» ^(٤).

توصل الإمام الجويني رحمه الله تعالى إلى تقرير هذه القاعدة الأصولية المهمة نتيجة عرض واضح مفصل لها قائلاً :

«مما رده المحققون من طرق التأويل ما يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تنأى عن اللغة الفصحى، فقد لا يتساهل فيه إلا في مضايق القوافي وأوزان الشعر، فإذا حمل حامل آية من كتاب الله تعالى، أو لفظاً من ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم أمثال هذه المحامل، وأزال الظاهر الممكن إجراؤه لمذهب اعتقده فهذا لا يقبل. ومن أمثلة ذلك حمل الكسر على الجوار في قوله :

(وأرجلكم إلى الكعبين) من غير مشاركة المعطوف عليه في المعنى، وهذا في حكم الخروج عن نظم الإعراب بالكلية، وإيثار ترك الأصول لاتباع لفظة لفظة في الحركة. وهذا ارتياد الأردأ من غير ضرورة، وإذا اضطر الشاعر إليه في مضايق القوافي لم يعد ذلك من حسن شعره.

(١) هذا مصطلح أصولي معناه : اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنى، يقابله النص وهو : ما لا يحتمل أكثر من معنى، وبعبارة أخرى : «ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل»، البرهان، ج١، ص٥١٢.

(٢) و(٣) البرهان، ج١، ص٥١٣، ٥١٢.

(٤) البرهان، ج١، ص٥٥٠.

وقال من أحاط بعلم هذا الباب :

حمل قراءة من قرأ « وأرجلكم بالفتح على المسح في الرجل » والمصير إلى أنه محمول على محل رؤوسكم أمثل، وأقرب إلى قياس الأصول من قراءة الكسر على الجوار، فإن كل مجرور اتصل الفعل به بواسطة الجار فمحلّه النصب، وإنما الكسر فيه في حكم العارض، فاتباع المعنى ، والعطف على المحل من فصيح الكلام، ومن كلامهم : يا عمر النجاة؛ فإن المنادي المفرد العلم وإن كان مبنياً على الرفع فأصله النصب، فرد الصفة إلى محله وأصله حسن بالغ.

فالمختار إذاً في قوله (وأرجلكم) ما ذكره متبوع الجماعة وسيد الصناعة سيوبه إذ قال :

الكلام الجزل الفصيح يسترسل في الأحايين استرسالاً، ولا تختلف مبانيه لأدني تغيير لدقائق في المعاني لا تحتفل بها العرب ثم عضد ما قاله بأن قال: ذكر الرب تعالى فرض الرجلين ذكره فرض اليدين، وربط منتهى الفرض في الرجلين بالكعبين ربطه واجب منتهى فرض اليدين بالمرفقين.

ومن يكتفي بالمسح فلا معنى لذكر الكعبين عنده، وهذا راجع إلى إطباق حملة الشريعة قبل ظهور الآراء على غسل الرجلين، ولما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبين الوضوء غسل رجليه، فاجتماع هذه الأمور في القرآن والسنة، وفعل السلف أظهر من الجريان على ما يقتضيه ظاهر العطف.

ومآل الكلام في المسألة راجع إلى أن :

من حمل كلام الشارع على وجه ركيك من غير ضرورة محققة، ولا قافية مضيق، جره ذلك إلى نسبة الشارع إلى الجهل باختيار فصيح الكلام، أو إلى ارتياد الركيك من غير غرض، وكلا الوجهين باطل» (١).

(١) البرهان، ج١، ص٥٥٥ - ٥٤٨.

ومن القواعد التي قررها وأكد عليها لتفادي التاويلات البعيدة :
* قاعدة : «الظاهر بنفسه لا يثبت علماً بوجوب العمل، وإنما المفيد للعلم الإجماع، فهو يقتضي العلم بوجوب العمل، وليس يتطرق إليه ظن، وهذا نجريه في الخبر الواحد، والأقيسة المظنونة» (١).

* وقاعدة : «ظهور كلام الرسول صلى الله عليه وسلم في التعليل مقدم على ما يظهر في ظن المستنبط» (٢).

* وقاعدة : «تاويل الظواهر على الجملة مسوغ إذا استجمعت الشرائط.. ولم ينكر أصل التاويل ذو مذهب، وإنما الخلاف في التفاصيل..

ثم إذا ثبت جواز التاويل فلا يسوغ التحكم به اقتصاراً عليه من غير عضد له بشيء، إذ لو ساء ذلك لبطل التمسك بالظواهر، واكتفي المستدل عليه بذكر تطرق الإمكان إلى الظاهر، وهذا إن قيل يسقط أصل الاستدلال، ويلحق مجال الإجمال بما يطلب فيه العلم المحض..» (٣).

أورد الإمام الجويني بعد ذلك الحديث الذي روته أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها عن النبي عليه الصلاة والسلام «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» (٤). فصل فيه قول المؤلفين بأن المقصود من كلمة «أيما امرأة» بأنها محمولة على الصغيرة، وآخرون على الأمة، وآخرون على المكاتب، وناقش كل واحد من هذه الأقوال مناقشة علمية موضوعية، ثم خلاص من ذلك إلى ذكر قاعدة أصولية تعد أساساً في هذا الباب قائلاً :

* «إنما يسوغ في التاويلات ما يسوغه الفصحاء» (٥).

* «حمل كلام رسول الله عليه السلام على نادر شاذ باطل» (٦).

* «ظاهر الخطاب ينزل على ما يفهمه المخاطبون» (٧).

(١) البرهان، ج١، ص ٥١٥.

(٢) البرهان، ج١، ص ٥٥٩.

(٣) و(٤) البرهان، ج١، ص ٥١٥ - ٥١٦، ٥١٧ - ٥٢٥.

(٥) رواه أبو داود، (باب الولي)، رقم (٢٠٧٦)، سنة أبي داود، الطبعة الأولى، تحقيق محمد عوامة (بيروت : مؤسسة الريان، سنة ١٤١٩ (١٩٩٨)، ج٣، ص ٢٠٠ بلفظ (مواليها) بدل وليها.

(٦) و(٧) البرهان، ج١، ص ٥٢٧.

* «يُمْتَنَعُ قَبُولُ التَّأْوِيلِ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ» (١).

* «لَا تَقْبَلُ تَأْوِيلَاتُ الظَّوَاهِرِ غَيْرَ مُقْتَرَنَةً بِأَدْلَةٍ» (٢).

إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْقَوَاعِدِ الْأَصُولِيَّةِ الَّتِي يُؤَدِّي تَمَعْنُهَا، ثُمَّ تَطْبِيقُهَا إِلَى التَّسْلَامَةِ مِنْ انْحِرَافِ التَّأْوِيلِ، وَفَسَادِ الْفِكْرِ الْأَصُولِيِّ.

رَابِعًا : إِهْمَالُ الْمَقَاصِدِ :

غَفَلَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ عَنْ تَلَمُّسِ الْمَقَاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ فِي الْخُطَابِ الشَّرْعِيِّ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ فَكَانَ لِهَذَا نَتَاجُجُهُ السَّيِّئَةُ عَلَى الْأَحْكَامِ الْفَقْهِيَّةِ، فَأَصْبَحَتْ بِمِثَابَةِ عَائِقٍ وَحَائِلٍ مُنِيعٍ فِي تَجْدِيدِ الْفِكْرِ الْأَصُولِيِّ وَالْفَقْهِيِّ، أَدْرَكَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ رَحِمَهُ اللَّهُ هَذِهِ النَتَاجِجُ فَمَنْ ثُمَّ جَاءَتْ كِتَابَتُهُ فِي الْمَقَاصِدِ مِنْ أَمِّهِ مَادُونَهُ وَأَهْتَمَّ بِهِ مِنْ مَوْضُوعَاتِ أَصُولِ الْفَقْهِ تَقْعِيدًا، وَتَقْرِيرًا، وَشَرْحًا وَتَحْلِيلًا فَمِنْ هَذِهِ الْقَوَاعِدِ الَّتِي تَوْضَحُ اهْتِمَامَهُ الشَّدِيدَ بِهَا:

«مَنْ لَمْ يَتَفَقَّنْ لَوْقُوعِ الْمَقَاصِدِ فِي الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي فَلَيْسَ عَلَى بَصِيْرَةٍ فِي وَضْعِ الشَّرِيعَةِ..» (٣).

كَمَا يَعْزُو تَخْبِطُ بَعْضِ الْفُقَهَاءِ وَبَعْضِ الْمَذَاهِبِ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ إِلَى إِغْفَالِهِمُ الْمَقَاصِدَ الشَّرْعِيَّةَ:

«وَلْيَنْظُرْ كَيْفَ اخْتَبَطَتِ الْمَذَاهِبُ عَلَى الْعُلَمَاءِ لَذَهْوُلِهِمْ عَنْ قَاعِدَةِ الْمَقَاصِدِ، وَهِيَ سِرُّ الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي» (٤).

وَقَدْ نَثَرَ قَوَاعِدَ عَدِيدَةً مُهِمَّةً فِي بَابِ الْمَقَاصِدِ أَثْنَاءَ مَنَاقَشَاتِهِ لكَثِيرٍ مِنَ الْمَوْضُوعَاتِ الْأَصُولِيَّةِ الَّتِي لَمْ تَحْظَ بِالتَّقْنِينِ وَالتَّقْعِيدِ قَبْلَهُ، وَإِنْ كَانَتْ مَعْتَبَرَةً وَمَلَاخِظَةً مِنْ قَبْلِ الْأُئِمَّةِ وَالْفُقَهَاءِ قَبْلَهُ مِثْلَ قَوْلِهِ:

* «كُلُّ مَا ظَهَرَ فِيهِ قَصْدُ الشَّارِعِ لَمْ يَجْرِ مَخَالَفَةُ ظَاهِرِ قَصْدِهِ بِقِيَاسٍ..» (٥).
وَمِنْهَا:

(١) البرهان، ج١، ص٥٢٩.

(٢) البرهان، ج١، ص٥٣٣.

(٣) البرهان، ج١، ص٢٩٥.

(٤) البرهان، ج١، ص٣١٣.

(٥) البرهان، ج١، ص٥٣٥.

* «لا يعرج على التأويل متى ظهر قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم في تعميم حكم» (١).

إهمال مثل هذه القواعد وتحريها في الأصول والفقه وسع الفجوة بين الفقهاء والمذاهب، فبقدر ما يبتعد الأصولي أو الفقيه عن المقاصد يكون الشذوذ والغرابة في أحكامه، وبقدر ما يقترب منها ويتحراها في أحكامه يكون أقرب إلى الاستنباط الصحيح، وأكثر التصاقاً بروح الشريعة.

الاهتمام بالمقاصد الشرعية له المكان الأول بين الفقهاء والمجتهدين الاعتبارين يجسد عندهم حقيقة هذا الاهتمام قول الإمام الغزالي رحمه الله :

* «مقاصد الشرع قبله للمجتهدين من توجه إلى جهة منها أصاب الحق..» (٢).

إهمال المقاصد الشرعية ستر للجوانب المشرقة فيها، وصد بينها وبين إظهار حكمها ومصالحتها التفصيلية، التجديد في أصولها وفروعها أبعد ما يكون عما لا يأخذ بها في أحكامه، وأقواله، وأفعاله.

تحرى المقصود من الخطاب مهم وضروري لاستقامة الفهم والاستنباط الصحيح.

قدم إمام الحرمين نماذج من المسائل التي لم تتحرر المقاصد الشرعية في تحليلها وتفسيرها، ومثل لهذا بقوله صلى الله عليه وسلم في اشتراط تبين النية في صوم رمضان «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل».

ذكر بعض الفقهاء «حمل الحديث على القضاء والنذر المطلق، ونسب إلى الإمام الطحاوي القول بأنه : «أراد النبي صلى الله عليه وسلم نهي الرجل عن الاكتفاء بنية صوم الغد في بياض نهار اليوم، فقال : فعليه أن يؤخر النية إلى غيوبة الشمس حتى يكون بإيقاع النية في الليل مبيتاً.. وأن هذا يجري في جميع أنواع الصوم فرضها ونفلها» (٣).

تضمنت إجابة إمام الحرمين على هذه الآراء جملة قواعد وقوانين أصولية من أهمها :

(١) انظر : البرهان، ج١، ص٥٤٢.

(٢) السنيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، الاجتهاد «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، الطبعة الأولى، تحقيق ودراسة فؤاد عبدالمنعم أحمد، «الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، سنة ١٤٠٥/١٩٨٥»، ص١٨٢.

(٣) البرهان، ج١، ص٥٢٦.

أولاً : «ظاهرة الخطاب ينزل على ما يفهمه المخاطبون» (١).

ثانياً : «حمل كلام الرسول عليه السلام على نادر شاذ باطل» (٢).

اعتمد في الرد بعد تقرير هاتين القاعدتين على المقصود من الخطاب مدعماً له بالمتعارف عليه في فن الأساليب العربية حسب المقصود من الخطاب، فالأسلوب الذي استخدمه النبي صلى الله عليه وسلم في حديث «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» إنما يذكر نهياً عن الذهول، وتحذيراً من الغفلة، واستحثاً على تقديم التبييت، وهذا يجري مجرى الفحوى التي لا ينكرها محصل، فإذا حمل حامل ذلك على النهي عن التقديم على الليل كان ذلك نقيض مقصود الخطاب (٣).

والكلام الوجيز فيه : أن مقصود الخطاب الأمر بتقديم النية، والنهي عن تأخيرها عن وقت التبييت، وموجب ما ذكره النهي عن التقديم، والأمر بالتأخير، وليس تخيل ما ذكره هذا القائل في اليوم الذي يلي الغد بأولى من تخيله من يوم قبله بسنة.. مما وجه على هذا الحديث من التأويل حمل النفي فيه على نفي الكمال، وهذا أقرب قليلاً إلى مسالك التأويلات ولكنه مردود من وجهين:

أحدهما : أن حمل هذا اللفظ على نفي الكمال غير ممكن في القضاء والنذر، وهما من متضمنات الحديث، وإذا تعين حمل اللفظة على حقيقتها في بعض المسميات تعين ذلك في سائرهما، فإن الإنسان الفصيح ذا الجد لا يرسل لفظة وهو يبغى حقيقتها من وجه، ومجازها من وجه آخر.. (٤).

خامساً : عدم استكمال بحث المسائل :

من أكثر ما عابه إمام الحرمين رحمه الله على الباحثين والدارسين في أصول الفقه إهمال استكمال البحث والدراسة للموضوعات التي يتطرقونها؛ إذ يتوقفون إلى حد معين، في حين لو أنهم استمروا في البحث لتوصلوا إلى الحقيقة، وإلى الرأي الصواب، يعيد سبب هذا إما إلى الركون إلى الدعة، وإما إلى التفاوت في الذكاء والقرائح، وفي كلا

(١) و(٢) البرهان، ج١، ص٥٢٧.

(٣) البرهان، ج١، ص٥٢٧.

(٤) البرهان، ج١، ص٥٢٨.

الحالين تكون النتيجة الاختلاف وتباين الرأي، كما قد يكون السبب في الاختلاف ظهور بعض الموانع والقواطع، وهو ما يقرره في معرض حديثه عن شرائط الخبر المتواتر عِدِّها، ثم ذكر قائلاً:

«منها: أن يخبر المخبرون عما علموه ضرورة؛ فإذا ذاك يتضمن العلم ويقتضيه، فأما إذا أخبروا عما علموه نظراً فنفس خبرهم لا يقتضي علماً...»
ثم تحدث عن السبب في نفي العلم عما طريقة النظر والتأمل قائلاً:

«والسبب أن النظر مُضطرب العقول، ولهذا يتصور الاختلاف فيه نفيًا وإثباتًا، فلا يستقل بجميع وجوه النظر عاقل، والعقلاء ينقسمون أولاً: إلى راكن إلى الدعة والهوينى من برجاء النظر.

وإلى ناظر، ثم النظائر ينقسمون، ويتحزبون أضراباً، لا تنضبط على أقدار القرائح في انتهاء ذكائها واتقادها، وبلادتها واقتصادها.
ومن أعظم اختلافهم اعتراض القواطع والموانع قبل استكمال النظر» (١).

وفي مسألة (أقل الجمع)، وتعدد الآراء فيه، ذكر اختلاف الآراء، وبعد تحزير محل النزاع، أرجع التحديد الأقل إلى مقصود المتكلم، وبعد بحث الموضوع ودراسة اختتمه بقوله:

«قليل الغم الناظر أن معظم الخلاف سببه توسط النظر من غير استتمام له، وقد ظهر في العقول تباين الرتب الثلاث وقل من يوفق لدرك سبب التباين، فابتدروا إلى الاختلاف في أقل الجمع، ولو هدوا للإحاطة بالغايات لما كان لاختلافهم معنى» (٢).

هذه جملة العوائق التي حذر منها كثيراً، ونبه على ما تعكسه لتردى الفكر الأصولي، وتخلفه، فإذا ما أريد تجديده فالأمر بحاجة إلى التخلص منها سواء ما كان متعلقاً بالأفراد، أو بالإفكار.

(١) البرهان، ج١، ص ٥٦٧.

(٢) البرهان، ج١، ص ٣٥٥.

خاتمة البحث

كثيرون من الفقهاء والأصوليين الذين ألفوا في علم أصول الفقه المدونات المطولة والمتوسطة والمختصرة ينتمون إلى إحدى المدرستين الشافعية، والحنفية، أو ما يسمون بالمتكلمين والفقهاء، سبقوا إمام الحرمين، لكنه ينفرد عنهم في كتابة (البرهان) الذي يمثل قمة نضجه العلمي والفكري بأنه يستثير المواهب، وينمي الملكات، يدرّب على كيفية الاجتهاد لمن هو مؤهل علمياً، وفقهياً، وأصولياً لاستنباط الأحكام من مصادرها الأصلية، والخروج برأي جديد من بين الآراء المتعددة، يعتمد التنظير والتطبيق معاً، يدل بصراحة ووضوح على كيفية استخراج الأحكام، واستخدامه القوانين والضوابط العلمية والأصولية في أسلوب غير مسبوق، وغير ملحوق.

هذا المشروع الأصولي جذير بأن يسمى (تجديد الفكر الأصولي) وبهذا يُعطى حقه، وتقديره، ومكانته فلهذا التجديد مظاهره التي عرض لها، ومعالجه البارزة، وخصائصه التي يتميز بها، وهي كما انتظم عقدها في القسم الأول:

أولاً - التسليم التام لأصول الشريعة، وإيثارها على الرأي المحض :

«فعلى كل ناظر ألا يتبع رأيه المحض حتى يربطه بأصول الشريعة: ومن أعمل الرأي المجرّد أحلّ وحرم على خلاف الشريعة، فلا حجة إذاً في قوله»^(١)

«أن ما يظهر من قول الرسول صلى الله عليه وسلم في نحو: وجهة بتقديم على ما يظهر من طريق الرأي؛ لما تقدر من تقديم الخبر على القياس المظنون، فإذا تطرق إلى كل واحد منها الظن، وانحسم القطع تقدم الخبر لمنصبه، واستأخر الرأي»^(٢)

«وليس إلينا وضع الحكم والمصالح، ولكن إذا وضعها الشارع اتبعناها»^(٣)

ثانياً - التحليل الموضوعي :

تناول المسائل بالتفصيل والتحليل بحيث يستخرج من عمومات الآراء وإطلاقاتها في الإثبات، أو النفي جوانب عديدة، وأقساماً متنوعة جديدة، وبه يصح التصوّر، يتطوّر

(١) البرهان، ج٢، ص٧٧٢.

(٢) البرهان، ج٢، ص٨١١. البحث، ص١٥ - ١٦.

(٣) البرهان، ج٢، ص١٢٢.

منهما إلى آفاق الموضوع وأبعاد لم تكن في الحسبان، وربما يتبين أنه لا خلاف، وهو ما يقرره بعد التحليل والتفصيل.

«إذا رُدَّت المذاهب المطلقة في النفي والإثبات.. لم يبق للخلاف تحصيل» ^(١) يسبق هذا لديه دقة التصوير للمسألة: «فإذا حقق تصويرها لم يبق فيها خلاف..» ^(٢) ثم يأتي دور الإحاطة بالطرق والمذاهب.

ثالثاً - تفهم آراء المخالفين :

أفاد إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى كثيراً من آراء المخالفين ونبه إلى هذا مراراً وتكراراً :

«فإنه يبعد أن يصير أقوام كثيرون إلى مذهب لا منشأ له من شيء، ومعظم الزلل يأتي من أصحاب المذاهب من سَبَقَهم إلى معنى صحيح، ولكنهم لا يسبرونه حق سبره؛ ليتبينوا بالاستقراء أن موجه عام شامل، أو مفصل..» ^(٣).

«ومن نظر عن ناحية سليمة عن منشأ المذاهب فقد يفضي به نظره إلى تخير طرف من كل مذهب كدأبنا في المسائل» ^(٤).

رابعاً - كيفية استخلاص الرأي الصحيح :

يتم هذا بتأمل المذاهب والآراء وتفهم أدلتهم في موضوعية وتجرد :
«ونحن نسلك مسلكنا في استيعاب ما لكل فريق، حتى إذا لاحت نهايات النفي والإثبات وضح منها مدرك الحق» ^(٥).

«وشروطنا انتحاء الوسط في كل مسلك، والنزول عن طريق السرف في الإثبات والنفي» ^(٦).

(١) البرهان، ج٢، ص١٣١٢.

(٢) البرهان، ج٢، ص١٣١٣. البحث، ص١٦-٢٩.

(٣) البرهان، ج١، ص٤٩٦.

(٤) البرهان، ج١، ص٤٩٦؛ البحث، ص٢٠-٤٣.

(٥) البرهان، ج١، ص٦٧.

(٦) البرهان، ج١، ص٤٩٢.

«فلينظر الناظر كيف لقطنا من كل مسلك خياره، وقررنا كل شيء على واجبه في محله، وهذه غاية ينبغي أن يتنبه من يبغي البحث عن المذاهب» (١).
«فالذي اخترناه استثمار طرق الحق في المسالك كلها..» (٢).

خامساً - إعطاء كل موضوع خاصيته وعدم اعتباره بغيره:

كل موضوع فقهي، أو أصولي له خاصيته يخضع لأحكام، وقواعد، ومقاصد يستقل بها عن غيره، «ومما ينبغي أن يتنبه الناظر له قبل الكلام في تحرير المسائل وضرب الأمثال: أن خواص الأصول لو اعتبر بعضها ببعض لكانت كل خاصية بدعاً بالإضافة إلى الأخرى.

ولكن لو استندَ نظر الموفق، ورأى كل شيء على ما هو عليه تبين له أن النظر السديد يقتضي تقرير كل خاصية، وعدم اعتبارها بغيرها» (٣).

سادساً - إحكام صياغة حدود المصطلحات الأصولية:

حدود المصطلحات الأصولية هي مفتاح علم الأصول، وبذل العلماء في إحكامها جهداً كبيراً، يقدم إمام الحرمين توجيهات نحوها حتى لا يضيع الوقت في شيء يعز كماله: «الذي تقتضيه صناعة الحد ارتياد أبلغ الألفاظ، وأبعدها عن الإيهام، وأقربها إلى الأفهام» (٤).

«وذوو البصائر لا يودعون مقاصد الحدود إلا في عبارات هي قوالب لها، تبلغ الغرض من غير قصور ولا ازدياد، يفهمها المبتدئون، ويحسنها المنتهون» (٥).

هذه العناصر الرئيسية التي ينبغي أن يتمثل بها من يروم تجديد الفكر الأصولي كما حققها نظرياً وتطبيقاً إمام الحرمين الجويني رحمه الله.

هذا التجديد بهذا المنهج القويم يكتمل بخلوه عن ما ذكر تفصيلاً من العوائق في القسم

الثاني ملخصة فيما يأتي:

(١) البرهان، ج١، ص٤٩٦؛ البحث ص٤٤-٥٤.

(٢) البرهان، ج١، ص٦٩٧.

(٣) البرهان، ج٢، ص٩٠٨؛ البحث، ص٥٩٠-٥٩٥.

(٤) البرهان، ج١، ص٥٦٥.

(٥) البرهان، ج١، ص١٥٩؛ البحث، ص٦٠-٦٦.

أولاً : التعصب المذهبي :

وهو آفة الآفات في تقدم الفكر الأصولي وتجديده فإن طبيعة هذا العلم، ومركزه بين العلوم، ووظيفته تقتضي بأن يرتفع علمائه عن التحيز لمذهب فإن هذا العلم حاكم عليها جميعاً:

«وحق الأصولي ألا يعرج على مذهب، ولا يلتزم الذب عن مسلک واحد، ولكن يجري مسلک القطع غير ملتفت إلى مذاهب الفقهاء في الفروع» (١).

«... حق الأصولي ألا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع، ولا يلتزم مذهباً مخصوصاً في المسائل المظنونة الشرعية، فهذا غاية ما أردناه في هذا الفن» (٢).

ثانياً : إساءة فهم رأي المخالفين :

غالباً ما يقود التعصب المذهبي إلى إساءة فهم رأي المخالفين، وخمله على أسوأ المحامل وأفسدها، ولكن الله يهيء من العلماء المتجردين من يكشف عن مقاصد أصحاب هذه المقالات التي من شأنها أن تؤضر الفكر وتمثل عائقاً لتقدمه.

بعض المقالات لم تفهم كما ينبغي، وكما أراده أصحابها من ذلك موضوع التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة، فقد اضطرب النقلة عنهم في قولهم يقبح الشيء لعينه، أو يحسن، فنقلوا عنهم أن الحسن والقبح في المعقولات من صفات أنفسها، ونقلوا عنهم أن القبح صفة النفس، وأن الحسن ليس كذلك... وغير هذا.

يقول إمام الحرمين رحمه الله : "وكل ذلك جهل بمذهبهم، فمعنى قولهم يقبح ويحسن الشيء لعينه إنه يدرك ذلك عقلاً من غير إخبار مخبر" (٣) وتحدث الإمام في هذا ورد عنهم وعن أقوال غيرهم من أساء فهمها.

ثالثاً : التأويلات البعيدة :

الظاهر - مصطلح من مصطلحات علم أصول الفقه، اللفظ الذي يحتمل تفسيرات عديدة، هو مجال اختلاف الآراء منها القريب، ومنها البعيد، ومنها الصحيح ومنها الفاسد، وقد شغلت التأويلات للظاهر في الكتاب والسنة مساحة كبيرة في النقاش الأصولي

(١) البرهان، ٢/ ١٢٢٠؛ البحث، ص ٦٨-٧٦.

(٢) البرهان، ج ٢، ص ٨١٤. (٣) البرهان، ج ١، ص ٨٨.

والفقهية، وقد قعد إمام الحرمين بعض القواعد التي تخفف من شدة الخلاف في هذا الموضوع منها : «يمنع قبول التأويل من غير دليل» (١) «حمل كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم على نادر شاذ باطل» (٢) «من حمل كلام الشارع على وجه ركيك من غير ضرورة محققة، ولا قافية مضيقه جره ذلك إلى نسبة الشارع إلى الجهل باختيار فصيح الكلام، أو إلى ارتياد الركيك من غير غرض، وكلا الوجهين باطل» (٣).

رابعاً : إهمال المقاصد :

إغفال مقاصد الشريعة في نظر الأصولي والفقيه في الأحكام يؤدي إلى إساءة فهم الشريعة، وهذا بدوره يقف حجرة عثرة في تجديد الفكر الأصولي وتطوره، فمن ثم ركز عليها إمام الحرمين الجويني رحمه الله في كتاب (البرهان)، فهي من الموضوعات التي أولاهما اهتمامه وغايته، وبين نتائج إغفالها : من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بضيرة في وضع الشريعة» (٤).

«ولينظر كيف اختبعت المذاهب على العلماء لذهولهم عن قاعدة المقاصد، وهي سر الأوامر والنواهي» (٥).

إلى غير ذلك من القواعد والتنبيهات التي تبين أهمية المقاصد ووجوب مراعاتها، والآثار السيئة التي تنتج عن إهمالها وإغفالها، وكان هذا سبباً في توسيع الخلاف بين الفقهاء على مدى العصور.

خامساً : عدم استكمال بحث الموضوعات :

هذا من أكثر ما أصيب به بعض الأصوليين، إذ يتوقفون عند حد معين، ولا يتجاوزونه حتى نهايته، يرجع إمام الحرمين رحمه الله السبب في هذا إلى أحد أمرين : إما الركون إلى الدعة، وإما إلى التفاوت في الذكاء والقرائح، وقد نعى هذا عليهم قائلاً : «ومن أعظم اختلافهم اعتراض القواطع والموانع قبل استكمال النظر..» (٦).

(١) البرهان، ج١، ص٥٣٣.

(٢) البرهان، ج١، ص٥٢٧.

(٣) البرهان، ج١، ص٥٤٥ : البحث، ص٨٢-٩٠.

(٤) البرهان، ج١، ص٢٩.

(٥) البرهان، ج١، ص٣١٣ : البحث، ص٩١-٩٨.

(٦) البرهان، ج١، ص٥٦٧ : البحث، ص٩٩-١٠٢.

«فليعلم الناظر أن معظم الخلاف سببه توسط النظر من غير استتمام له... وقل من يوفق لدرك سبب التباين، فابتدروا إلى الاختلاف في أقل الجمع، ولو هدوا للإحاطة بالغايات لما كان لاختلافهم معنى» (١).

آخرًا وليس أخيرًا، فإن كتاب البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني تجديد للفكر الأصولي في مضمونه، ومنهجه، وأسلوبه، وهو خطوات متقدمة في هذا الاتجاه له فضل الريادة والإنجاز، وفيه الإجابة العملية لمن يريد أن يسهم في هذا المجال وفق المعطيات العلمية والفكرية الإسلامية أصالة ومعاصرة، والله ولي التوفيق، وهو نعم المولى ونعم النصير صلى الله وسلم وبارك على أشرف الخلق وسيد الأنام سيدنا محمد بن عبدالله وعلى آله وصحبه أجمعين.

كتبه / عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان

مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية

(١) البرهان، ج١، ص ٣٥٥.

مصادر البحث

- الأبهري، أثير الدين.

إيساغوجي.

در سعادات: مطبعة عثمانية، سنة ١٣٠٢.

- ابن حزم، أبو محمد علي

كتاب التقريب لحد المنطق والمدخل إليه.

الطبعة الأولى

تحقيق إحسان عباس.

بيروت : دار مكتبة الحياة.

- إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني.

البرهان

الطبعة الأولى

تحقيق عبدالعظيم الديب

قطر : طبع على نفقه الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، سنة ١٣٩٩.

- أبو داود، سليمان بن الأشعث

كتاب السنن، تحقيق محمد عوامة

بيروت مؤسسة الريان، سنة ١٤١٩.

- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي

طبقات الشافعية الكبرى

الطبعة الثانية

تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو، ومحمود محمد الطناحي

مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة ١٤١٣/١٩٩٢.

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي

الموافقات

الطبعة الأولى

تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان الخبر

دار ابن عفان للنشر والتوزيع، سنة ١٤١٧، ١٩٩٧



جامعة قنفذ

كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية

ندوة

الذكرى الألفية
للمسلمين العرب
١٩٩٩م - ١٤٢١هـ

في الفترة من ١٩-٢١ من ذي الحجة ١٤١٩هـ - ٦-٨ أبريل ١٩٩٩م

نظرية الاستصلاح وجذورها عند إمام الحرمين والفزالي

د. عبد الحكيم السعدي

كلية الشريعة والقانون - مسقط

سلطنة عمان

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين
وبعد..

فقد تشرفت بتلقي دعوة كريمة من كلية الشريعة والقانون بجامعة قطر للمشاركة في
الندوة التي تقيمها الكلية في (الذكرى الالفية لإمام الحرمين الجويني : (١٩٤٩هـ -
١٩٧٨هـ) للفترة من ١٩-٢١/١٢/١٤١٩هـ - الموافق ٦-٨/٩/١٩٩٩م.

وببحث بعنوان " نظرية الاستصلاح وجذورها عند إمام الحرمين والغزالي " فلبيت
الدعوة مستعيناً بالله تعالى على إنجاز هذا البحث، شاكراً لكلية الشريعة والقانون
بجامعة قطر هذا الموقف النبيل والتكريم العظيم إذا طلبت مني أن أدلي بدلوى مع أهل
العلم في هذا المجال، وأن أساهم في هذه الدراسة لمجتهد كبير كإمام الحرمين، لعل الله
تعالى يجعلنا من أتباعهم والسائرين على نهجهم في خدمة العلم الشريف والشريعة
الإسلامية الغراء.

وقد جعلت البحث من فصلين :

الفصل الأول : مقدمات في التعريفات والتقسيمات.

الفصل الثاني : موقف إمام الحرمين والإمام الغزالي من الاستصلاح في مبحثين.

الخاتمة : في أهمية نتائج البحث.

أرجو الله أن يوفقني ويعينني ويلهمني الرشد والصواب.

وما توفيقي إلا بالله..

الفصل الأول : التعريفات والتقسيمات

المقدمة الأولى في التعريفات

تعريف المناسب :

المناسب لغة :

جاء لفظ المناسب من ناسب يناسب مناسبة والمناسبة في اللغة تأتي بمعنى المشكلة : قال ابن منظور : " وتقول ليس بينهما مناسبة : أي مشكلة " (١).

المناسب اصطلاحاً :

عرف الأصوليون المناسب بتعريفات ربما اختلفت في صيغها غير أنها في واقع الأمر تصب في اناء واحد وهو الوصف الذي يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً. فقد عرفه البيضاوي في المنهاج بقوله : " المناسبة - المناسب : ما يجلب للإنسان نفعاً " أو يدفع عنه ضرراً " (٢).

أما الأمدي فقد عرفه بما يزيل عنه الخفاء والإشكال إذا قال عنه :

" عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم نفعاً كان أو إثباتاً، جلب مصلحة أو دفع مفسدة " وبمثل ذلك عرفه ابن الحاجب (٣).

وبعضهم فسر المناسب بما هو أعم من ذلك إذ جعل الحكم في المناسبة وغيرها إلى العقل فقال عنه : " المناسب : ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول " وممن ذهب إلى تعريفه بهذا التعريف أبو زيد الدبوس من الحنفية لكن هذا يجعل الوصف غير ملزم للخصم عند الخلاف إذا يحق له أن يقول : هذا الوصف لا يتلقاه عقلي بالقبول كما تلقاه، إلا أن يقال إن ملائمة الوصف ومناسبته لا تعتبر للإلزام بل لصحة العمل بالوصف في نفسه إذ إن العمل به قبل الملائمة لا يصح وإنما يكون ملزماً بعد ظهور تلك الملائمة (٤).

(١) أنظر لسان العرب لابن منظور : «مادة نسب». (٢) المنهاج للإمام البيضاوي بشرح الإبهاج : ٥٤/٣.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام للأمدي : ٣-٤/٢٣٧، مختصر المنتهى مع شرح العضد : ٢٣٩/٢.

(٤) شرح طلعة الشمس على الألفية : للإمام السالمي : ١٣٩/٢.

أما الإمام الرازي فقد ذكر في محصوله للمناسبات تعريفين لم تخرج عما قلناه آنفاً.
أولهما : يراد به : الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً. وهذا التعريف شامل لجلب المنفعة ودفع المضرة، وللمعلوم والمظنون، وللديني والدنيوي ويلاحظ أن هذا التعريف يتطابق مع ما ذكرناه عن الإمام البيضاوي من تعريف المناسب.
ثانيهما : يراد به : الملائم لأفعال العقلاء في العادات ، كأن يقال : هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة ^(١).

ثانياً : تعريف المصلحة :

المصلحة لغة :

مأخوذة من الفعل (صلح) بمعنى الصلاح الذي هو : ضد الفساد.
قال ابن منظور : " المصلحة الصلاح والمصلحة واحدة المصالح " ^(٢).
المصلحة شرعاً :

ورد هذا اللفظ عند الأصوليين عند تعريفهم المناسب كما اتضح لنا من تعريفه عندهم حين قالوا عنه : الوصف الذي يترتب على شرع الحكم عنده مصلحة وفسروا المصلحة بأنها اللذة أو ما كان وسيلة إليها، وعلى هذا يكون دفع المفسدة مصلحة أيضاً إذ هو مفض إلى تحقيق منفعة التي هي المعنية باللذة هنا، كما أن التعريف بهذا الاتجاه شامل للمنفعة النفسية والبدنية الدنيوية والاخرية.

جاء في شرح العضد " والمصلحة اللذة ووسيلتها والمفسدة الألم ووسيلته وكلاهما نفسي وبدني ودنيوي وأخروي " ^(٣).

كما ورد هذا اللفظ عندهم عند بيان المصلحة والخلاف في صلاحيتها للاعتبار دليلاً شرعياً من عدمه فعرفوها بما يناسب المقام عندهم.

فالإمام الغزالي عرفها بأنها : المحافظة على مقصود الشارع من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال ^(٤) وسيأتي مزيد تفصيل ذلك عند بيان موقف الغزالي منها..

(١) المحصول : ٢/ ٣١٩-٣٢٠.

(٢) لسان العرب : (مادة صلح).

(٣) شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب : ٢/ ٢٣٩.

(٤) المستصفى : ١/ ٢٨٦.

أما الطوفي من الحنابلة فقد عرفها بالآتي :

«هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة»^(١).

والتعريف شامل كما هو بين لمقاصد الشارع المتعلق منها بالعبادة الخالصة أو بعبادات الناس وأعرافهم.

أما ما تعارف عليه الناس من المصلحة التي تعني كل سبب يؤدي إلى النفع وافق مقصد الشارع أو خالفه فإنه لا يدخل ضمن المصلحة المقصودة هنا وبذلك يكون التعريف موافقاً لما عرفها به الغزالي.

ولقد نقل الشوكاني عن الخوارزمي تعريفاً للمصلحة لا يبعد عن التعريفين السابقين إذ قال : «والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق»^(٢).

غاية ما في الأمر أن التعريف لم يذكر جلب المنافع وكأنه بين وواضح أما دفع المفسد فإنه قد يشتبه فيه الأمر لذا كان ذكره أمراً ضرورياً وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن دفع المفسد إنما هو جلب للمصالح للخلق كما بينا سابقاً.

ولقد عرفها الدكتور البوطي بقوله :

«المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها».

ثم أورد ذلك بتفسير المنفعة باللذة أو ما كان وسيلة إليها ودفع الألم أو ما كان وسيلة إليه^(٣).

وهو بذلك لم يبعد عما ذكره الأصوليين خصوصاً الإمام الرازي الذي ذكر في تعريفه اللذة - تحصيلاً وإبقاء - إذ عنى بالتحصيل جلب اللذة مباشرة وبالإبقاء الحفاظ عليها بدفع المضرة وأسبابها.

(١) نزهة خاطر العاطر : نقلاً عن : المصلحة في التشريع الإسلام، د. مصطفى زيد - دار الفكر العربي، ص ٢١١.

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني : ٢٤٢.

(٣) ضوابط المصلحة : ٢٣.

ثالثاً : تعريف الاستصلاح :

الاستصلاح لغة :

مأخوذ من الفعل (صلح) أيضاً. ويأتي بمعنى نقيض الفساد.

قال ابن منظور : «والاستصلاح : نقيض الفساد» (١).

الاستصلاح عند الأصوليين :

قليل من الأصوليين هم الذين استخدموا هذا التعبير إذ إنهم عبروا عنه بالفاظ أخرى كالمصلحة المرسله، والمناسب المرسل أو الاستدلال كل حسب ما ينقدح له من لفظ يتناسب والمعنى الذي عناه.

ويهمنا من هذا هو ما ذهب إليه كل من إمام الحرمين والغزالي رحمهما الله.

فإمام الحرمين : جعل الاستصلاح هو الاستدلال إذ أنه بعد أن عرف الاستدلال بالتعريف الذي سنذكره لاحقاً شرع في بيان رأى المجتهدين في قبوله أو رده قال : «وخلاصة هذا أن الاستصلاح أصل معتبر... الخ» ثم قال «بشرط أن لا يصد ذلك الاستصلاح أصل من الأصول الثلاثة» (٢).

وحيثما أراد أن يرجع القول في الاستدلال إلى ثلاثة مذاهب قال : «المذهب الثاني جواز اتباع الاستدلال والاستصلاح مطلقاً... الخ» (٣).

وهكذا ذكر إمام الحرمين الاستدلال بمعنى الاستصلاح وبالعكس في أكثر من موضع تحدث فيه عن الاستدلال.

ومن هنا فإننا نخلص إلى أن الاستصلاح هو الاستدلال عند إمام الحرمين.

أما الإمام الغزالي :

فإنه عبر بهذا اللفظ "الاستصلاح" بدلاً عن المصلحة المرسله إذ أنه عقد مبحثاً للأصول التي لا تصلح للاستدلال بها وعدّها أربعها رابعها "الاستصلاح" وحين شرع يشرح كلاً على حدة قال عند كلامه عن الاستصلاح : «وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسله» (٤).

(٢) البرهان بتحقيق : د. عبد العظيم الديب، ٧٢١/٢.

(٤) المستصفى : ٢٨٤/١.

(١) لسان العرب : مادة صلح.

(٢) البرهان : ٧٢٢/٢.

ثم ختم القول في هذا بما ملخصه أنه لا يجوز اتباع المصالح إلا إذا توفرت شروط معينة سنأتي إلى تفصيل القول فيها أما الاستصلاح فإنه لا يعد أصلاً خامساً برأيه (١). وهكذا يتضح أن الاستصلاح عند الإمام الغزالي هو المصلحة المرسله عند غيره، وتبعه في ذلك الأمدى وغيره إذ عبروا عنه بالمصلحة المرسله أو المناسب المرسل (٢).

رابعاً : تعريف الاستدلال :

الاستدلال لغة من الفعل "دل"

وجاء في اللغة الدليل بمعنى ما يستدل به والدال (٣).

فإذا كان السين للطلب يكون المعنى طلب الدليل.

الاستدلال عند الأصوليين : لم يستعمل هذا اللفظ سوى قلة من الأصوليين. فابن الحاجب يرى أن الاستدلال يطلق على ذكر الدليل، وهذا معنى لغوي كما هو واضح، كما أن الاستدلال يطلق عنده على نوع خاص من الأدلة وهو : ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس مطلقاً أو قياس علة (٤).

وتعريف ابن الحاجب هذا يشير إلى أن لفظ الاستدلال يطلق على ما هو أشمل من المصلحة المرسله إذا أن كل ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس من الأدلة الشرعية يعد من الاستدلال لذا فإنه حين ذكر أقسامه عدها ثلاثة :

الأول : التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة لأن بتعيين العلة يكون قياساً. والثاني : استصحاب الحال. والثالث : شرع من قبلنا. ثم ذكر أن الحنفية أضافوا قسماً رابعاً : هو الاستحسان، أما المالكية فإنهم أضافوا قسماً خامساً هو المصالح المرسله.

وبهذا يتضح أن الاستدلال عند ابن الحاجب أعم من أن يراد به المصلحة المرسله فقط وأن المصلحة المرسله قسم من أقسام الاستدلال على ما ذهب إليه المالكية (٥).

(١) المستصفى : ٣١٥/١.

(٢) الأحكام للأمدى : ٣-٤/٢٤٩، طلعة الشمس : ١٤٣/٢.

(٣) لسان العرب : مادة "دل".

(٤) مختصر المنتهى وشرح العضد عليه : ٢٨٠-٢٨١/٢.

(٥) مختصر المنتهى وشرح العضد عليه : ٢٨٠-٢٨١/٢.

وهو ما ذهب اليه الشيخ السالمي من الأباضية إذ قال : " الاستدلال هو : اسم لنوع خاص من الأدلة وهو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس إلى أن قال : وهو شامل لاستصحاب الحال والاستقراء والمصالح المرسلة وغير ذلك " (١).

الاستدلال عند إمام الحرمين :

أما إمام الحرمين فإنه استخدم هذا اللفظ في مقابل المصلحة المرسلة عند غيره إذ قال : «الاستدلال هو : معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه» (٢).

فإمام الحرمين في تعريفه للاستدلال جعله ذلك المعنى المجتهد فيه المناسب للحكم فيما لا يكون له أصل متفق عليه من كتاب أو سنة أو اجماع.

ويدل على ذلك ما ذكره بعد بيانه رأي الإمام مالك قائلاً : " فالإمام - ويعني مالكا - لم يقف في الرأي باعتبار هذه المصالح عند حد بل جعل رأي المجتهد وما رآه سديداً وكان بعيداً عن التهم والأغراض هو الأصل الذي يمكن أن يستند إليه في إصدار الحكم الشرعي إلى أن قال : وخلاصة هذا أن الاستصلاح أصل معتبر قرب من مورد النص أو بعد بشرط أن لا يصد ذلك الاستصلاح " الاستصواب " أصل من الأصول الثلاثة الكتاب والسنة والجماع " (٣).

إذا فالاستدلال عنده هو : الاستصلاح وهو المصلحة المرسلة. ولذلك نجده في أكثر من موضع يستعمل كل واحد منها بدل الآخر على حد سواء.

الإمام الغزالي :

أما الإمام الغزالي فإنه لم أجد له استخداماً لمصطلح الاستدلال بهذا المعنى إنما عبر عنه بالاستصلاح أو المصالح المرسلة جاعلاً إياه من الأدلة التي يظن أنها من أصول التشريع وهي ليست كذلك فيما يرى - على تفصيل في المسألة سيتضح لنا فيما بعد - وهي شرع من قبلنا وقول الصحابي والاستحسان والاستصلاح (٤).

(١) طلعة الشمس : ١٧٧/٢ - ١٧٨.

(٢) البرهان : ٧٢١.

(٣) البرهان : ٧٢١ - ٧٢٢.

(٤) المستصفى : ٢٨٤/١.

المقدمة الثانية في تقسيم المناسب

قسم الأصوليون المناسب باعتبارات مختلفة إلى أقسام متعددة نكتفي بذكر ما يتعلق بموضوعنا وما يوضح الصورة لموقع الاستصلاح عند الأصوليين.

الأول : المناسب المؤثر :

وقد عبر عنه ابن الحاجب بأنه : ما اعتبره الشارع وثبت اعتباره بنص أو بإجماع ^(١). فالإسكار مثلاً مناسب اعتبره الشارع علة لتحريم الخمر وقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال : " كل مسكر خمر وكل خمر حرام " كما أن الصغر مثلاً مناسب اعتبره الشارع لثبوت الولاية على مال الصغير بقوله تعالى : " وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم ".

والإمام البيضاوي جعل المؤثر : المناسب الذي أثر جنسه في جنس الحكم ولم يجعل منه ما أثر نوعه في نوع الحكم وقد ناقش ذلك الأسنوى بما يفيد وقوع سهو من الناسخ إلى أن قال : " والحق أن المؤثر هو الذي ثبت اعتبار نوعه في نوع الحكم بنص أو إجماع " ^(٢) بينما نجد الشيخ السالمي من الأباضية يذهب إلى أن المؤثر هو : المناسب الذي اعتبر الشارع عينه في عين الحكم ^(٣).

والذي يعيننا من هذا كله أن الأصوليين متفقون أن هذا النوع من المناسب معتبر بل عده كثير منهم أقوى المناسبات إذ أنه قام الدليل على أن الشارع شهد له بالاعتبار.

الثاني : المناسب الملازم :

وهو عند ابن الحاجب : كل مناسب اعتبره الشارع، وثبت اعتباره بترتيب الحكم على وفقه بنص أو إجماع ويشمل ما إذا اعتبر عينه في جنس الحكم أو اعتبر جنسه في عين الحكم أو اعتبر جنسه في جنس الحكم ^(٤).

(١) مختصر المنتهى وشرح العضد عليه : ٢٤٣/٢.

(٢) الأسنوي على المنهاج : ٥٩/٣ ويراجع الإبهاج - للسبكي ٦٣/٢-٦٤.

(٣) شرح طلعة الشمس : ١٤٣/٢.

(٤) مختصر المنتهى وشرح العضد عليه : ٢٤٣/٢.

أما الآمدى فانه ذهب إلى أن الملائم هو : أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم، وعموم الوصف في عموم الحكم في أصل آخر. ومثل له بقياس القتل بالمثل على القتل بالمحدد والجامع بينهما - القتل العمد العدوان. فعين القتل العمد العدوان قد أثر في عين الحكم وهو وجوب القتل كما ظهر تأثير جنس القتل بالمحدد باعتباره جناية على المحل المقصود بإيجاب القصاص في جنس القتل من حيث هو قصاص في الأيدي.

وقد نقل الآمدى الاتفاق على اعتبار هذا النوع من المناسب (١).

لكن الإمام البيضاوي قصره على : ما أثر جنس الوصف فيه في جنس الحكم وما أثر نوعه في نوع الحكم (٢).

ونخلص بعد هذا إلى أن المناسب الملائم : لم يشهد له دليل من الشارع بذاته، ولكن شهد له دليل شرعي من نص أو إجماع على اعتباره علة لجنس الحكم أو اعتبار جنس الوصف علة لمثل هذا الحكم أو اعتبار جنس الوصف علة لجنس الحكم.

الثالث : المناسب الغريب :

وقد فسره ابن الحاجب بأنه المناسب الذي اعتبره الشارع وثبت اعتباره بترتيب الحكم على وفقه ولم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم ولا جنسه في عين الحكم ولا جنسه في جنس الحكم (٣).

وإلى مثل هذا ذهب الآمدى في القسم الأول من أقسام الغريب عنده إذ قال : " أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم من غير أن يظهر اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم في أصل آخر متفق عليه ولا جنسه في عين ذلك الحكم ولا جنسه في جنسه ولا دل على كونه علة نص ولا إجماع لا بصريحه ولا بإيمائه " (٤).

ومثل له بالإسكار الذي اعتبر الشارع عينه في عين الحكم وهو التحريم في الخمر لكن لم يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه بنص ولا بإجماع.

(١) الإحكام : الآمدى : ٢٤٧/٣ (٢) المنهاج وشرح الأسنوي عليه : ٥٩/٢.

(٣) مختصر المنتهى وشرح العوض عليه : ٢٤٣/٢.

(٤) الإحكام : ٢٤٧/٤-٣.

وذكر الأمدى أن هذا النوع من المناسب مختلف في الأخذ به عند الأصوليين فأخذ به بعضهم وأنكره بعضهم.

أما القسم الثاني من الغريب عند الأمدى فإنه الوصف الذي اعتبر الشارع جنس الوصف فيه في جنس الحكم لا غير : أي أنه لم يعتبر مع ذلك عينه في عينه ولا عينه في جنسه ولا جنسه في عينه ولا دل عليه نص ولا إجماع ومثل له بالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف. فإن عين مشقة الحائض ليست عين مشقة المسافر بل من جنسها وعين التخفيف عن المسافر بإسقاط الركعتين ليست عين التخفيف عن الحائض بإسقاط أصل الصلاة بل في جنسها.

وذكر الأمدى أن هذا النوع من المناسب مختلف فيه أيضاً فمنهم من اعتبره ومنهم من لم يأخذ به ^(١).

وقد ذهب غير واحد في الأصوليين إلى أن الغريب هو : ما لم يعتبره الشارع أصلاً بل الغاه ^(٢).

الرابع المناسب المرسل :

عرف ابن الحاجب المناسب المرسل بأنه : المناسب الذي لم يعتبر لا بنص ولا بإجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه ^(٣).

ثم قسمه إلى قسمين :

الأول : ما علم إلغائه. والثاني : ما لم يعلم إلغائه.

ثم قسم إلى قسمين :

١ - الملائم : وهو ما علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم وهو مقبول عنده وقد تقدم الكلام عن هذا.

٢ - الغريب : وهو ما لم يعلم اعتباره بما ذكرناه في قسمه، وربما علم إلغائه وهذا مردود بالاتفاق.

(١) الأحكام : ٣-٢٤٨/٤.

(٢) طلعة الشمس : ١٤٠/٢.

(٣) مختصر المنتهى : ٢٤٣/٢.

أما الذي لم يعلم إلغاؤه عند الشارع فإنه " المصالح المرسله " فالمصالح المرسله عند ابن الحاجب هي : المصالح التي لا يشهد لها أصل بالاعتبار في الشرع وإن كانت على سنن المصالح وتلققتها العقول بالقبول ^(١) وهذا النوع عنده مردود أيضاً مستدلاً بأنها لا دليل على اعتبارها فوجب ردها شأنها في ذلك شأن الاستحسان.

وناقش ما قد يذهب اليه غيره من أنه إذا لم نقل بالمصالح فإنه لا يبعد أن يؤدي ذلك إلى خلو وقائع عن الحكم لعدم مساعدة النص على ذلك، بأن هذا التلازم غير مسلم لأن العمومات والاقيسة تستوعب الجميع، كما أن من المسلم به أن عدم وجود المدرك لحكم ما بعد ورود الشرع بأنه لا مدرك فيه بعينه فإن حكمه التخيير وهذا مدرك شرعي معتبر عند الجميع ^(٢).

لكنه نقل عن الإمام الغزالي قبول المصالح المرسله بشروط ثلاثة هي أن تكون المناسبة ضرورية قطعية كلية وهو كما قرر كما سيتضح لنا عند بيان موقف الإمام الغزالي من المصلحة المرسله.

أما الأمدي : فإنه لم يبعد عما قاله ابن الحاجب إذ عرف المناسب المرسل بأنه : « المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريقة من الطرق المذكورة ولا ظهر إلغاؤه في صورة ».

كما أنه عده من الأنواع الأربعة التي لا تصلح للاحتجاج بها بل نقل اتفاق فقهاء الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به مرجحاً ما ذهبوا إليه قائلأ : " وهو الحق " .

كما نقل عن الإمام مالك القول بالمصالح المرسله مع إنكار أصحابه ذلك عنه، لكنه اعتذر عن النقل عنه بأن ما نقل عن مالك لا يعنى قوله بكل مصلحة بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية القطعية ممثلاً لذلك بمسألة تترس الكفار بالمسلمين وسيأتي مزيد تفصيل ذلك ^(٣).

وبعض الأصوليين عرف المناسب المرسل بأنه : عبارة عن وصف مناسب ترتبت عليه

(١) مختصر المنتهى وشرح العضد عليه : ٢٨٩/٢.

(٢) مختصر المنتهى وشرح العضد عليه : ٢٨٩/٢.

(٣) الإحكام : ٢-٣/٢٩٤، ويراجع الموافقات : ١٦/١.

مصلحة العباد واندفعت به عنهم مفسدة لكن الشارع لم يعتبر ذلك الوصف بعينه ولا بجنسه في شيء من الأحكام ولم يعد منه إلغاء له ^(١) وإلى هذا ذهب الإباضية وعدوه دليلاً مقبولاً وعللوا به الأحكام.

والإمام الرازي ذهب إلى تعريف المصلحة المرسلّة : بالمناسب الذي لم يعلم أن الشارع الغاه أو اعتبره ^(٢) وعبر عنها بالمناسب الملائم ^(٣).

أما الإمام الغزالي :

فإنه قسم المصلحة بالنسبة لشهادة الشرع إلى ما ذهب إليه غيره من الأصوليين، ما شهد الشرع لاعتبارها وما شهد الشرع لبطانها وما لم يشهد الشرع لاعتبارها ولا لبطانها، وهذه هي المصلحة المرسلّة وسيأتي مزيد تفصيل لموقف الغزالي من هذه المصلحة.

(١) طلعة الشمس : ١٨٥/٢، و ١٤٢/٢-١٤٣.

(٢) المحصول : ٣٢٣/٢-٣٢٤.

(٣) المحصول : ٣٢٥/٢.

المقدمة الثالثة في تقسيم المقاصد

تكاد كلمة الأصوليين تجمع إلى تقسيم مقاصد الشرع إلى ثلاثة :
المقاصد الضرورية : وهي التي لا بد منها لقيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت
لم تجر مصالح الدنيا بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة
والنعيم والرجوع بالخسران المبين.

هكذا عبر عنها الإمام الشاطبي، ويمثل ذلك أو قريب منه فسرهما جمهور الأصوليين
ومنهم الإمام الغزالي على تفصيل له في ذلك كما سيتضح فيما بعد.

المقاصد الحاجية :

وهي التي يحتاجها الإنسان للتوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة في
غالب الأحوال.

المقاصد التحسينية :

ويراد بها : الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المذنسات التي تأنفها
العقول الراجحات ^(١).

المحصول : ٢/ ٣٢٠-٣٢٢.

(١) الموافقات : ٢/ ٤-٥.

الإحكام للآمدي : ٣-٤/ ٢٤٠-٢٤١.

الفصل الثاني

موقف إمام الحرمين والإمام الغزالي من الاستصلاح

ويشتمل على مبحثين :

المبحث الأول في : موقف إمام الحرمين من الاستصلاح.

المبحث الثاني في : موقف الإمام الغزالي من الاستصلاح.

المبحث الأول في موقف إمام الحرمين من الاستصلاح

سبق لنا القول عند تعريف كل من المصطلحين الاستصلاح والاستدلال أن إمام الحرمين جعلهما لفظين لمعنى واحد وعقد لهما كتاباً في برهانه تحت عنوان «كتاب الاستدلال» بحث فيه ما ذهب إليه الأصوليون في الاستدلال وخص بالذكر القاضي الباقلاني والإمام مالك بن أنس الذي عبر عنه بإمام - دار الهجرة - تعظيماً لشأنه واحتراماً لقدره، كما ذكر مذهب الإمام الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة في الاستدلال، ودلل وناقش ثم قرر ورجح ومن هنا فإننا نجد مناسبا أن نستعرض ما نقله إمام الحرمين عن المجتهدين من قبله بشكل موجز ثم ما ذهب إليه وما رجحه في هذا المقام فنقول والله المستعان.

وبإدريء ذي بدء عرف إمام الحرمين الاستدلال بأنه : «معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنسوب جار فيه»^(١).

وقد سبق لنا التعليق على هذا التعريف عند تعريف المصطلح ضمن المقدمات لهذا البحث فلا أجد حاجة في تكرار ما قيل في ذلك.

مذاهب المجتهدين في الاستدلال «الاستصلاح» :

بعد أن استعرض إمام الحرمين أقوال المجتهدين وتوجهاتهم في الاستدلال أرجع القول فيه إلى ثلاثة مذاهب :

المذهب الأول : نفى الاستدلال، وهذا هو مذهب القاضي^(٢) وبعض المتكلمين ويقتصر أصحاب هذا المذهب على اتباع كل معنى له أصل في التشريع بينما نراهم يهملون كل معنى لا أصل له.

(١) البرهان : ٧٢١/٢.

(٢) حين يطلق القاضي يراد به : الباقلاني : محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البصري المالكي، كان حجة على مذهب أهل السنة وطريقة الأشعرية. أنظر : طبقات الأصوليين : ٢٢١/١، وفيات الأعيان : ٢٧٠-٢٦٩/٤.

المذهب الثاني : جواز اتباع الاستدلال والاستصلاح مطلقاً سواءً قربت وجوهه من موارد النص أو بعدت، بشرط أن لا يصد عنه أصل من الأصول الثلاثة الكتاب السنة والإجماع وهذا مذهب الإمام مالك ومن وافقه.

المذهب الثالث : قبول الاستصلاح والمعنى الذي لم يستند إلى أصل بشرط قربته من معاني الأصول الثابتة. وهذا هو المعروف من مذهب الشافعي رحمه الله تعالى (١).

دليل المذهب الأول « نفاة الاستصلاح » كما يراه إمام الحرمين :

نقل إمام الحرمين عن القاضي أنه احتج لما ذهب إليه من نفي الاستدلال :

أولاً : بأن الأصليين الثابتين اللذين تلقتهما الأمة بالقبول هما الكتاب والسنة. أما الإجماع فإنه ملحق بهما، وهكذا شأن القياس المستند إلى الإجماع لأنه يعتمد أصلاً متفقاً عليه.

غير أن الاستصلاح : يعد قسماً لا يشهد له أصل من الأصول الثلاثة المعتمدة على مدلوله. وليس هو مما يمكن أن يدل بنفسه كما هو الشأن في أدلة العقل على مدلوله.

وهذا يعني أنه قد انتفى الدليل على جواز العمل بالاستدلال. وبانتفاء الدليل على العمل به لم يعد أصلاً معتمداً في تشريع الأحكام (٢).

ثانياً : واستدل أيضاً بأن المعاني إذا أخذت من النصوص واستندت إلى الأصول المعتمدة فإن ذلك أدعى لحصرها وضبطها بما ضبطها به الشارع بينما عند القول بجواز الأخذ بتلك المعاني وإن لم تستند إلى الأصول المعتمدة فإنها سوف لن تضبط وأن الأمر منها سيتسع مما يؤدي إرجاع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي واقتفاء حكمة الحكماء وحينئذ يصير ذوو الأحلام والعقول بمثابة الأنبياء، وعندئذ سوف لن ينسب ما يروونه إلى أصل الشريعة، مما قد يؤدي ذلك إلى إبطال هيبتها إضافة إلى ما في ذلك من فتح الباب بحيث سيصر كل من هؤلاء الحكماء يفعل ما يراه وفي ذلك من الاختلال ما لا يخفي.

يضاف إلى ذلك أن الرؤية في المصلحة مختلفة باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق وهو في الحقيقة خروج عما درج عليه الأولون (٣).

(١) البرهان : ٧٢٢/٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) البرهان : ٧٢٢/٢.

وستأتي مناقشة إمام الحرمين لأدلة القاضي لاحقاً.

دليل المذهب الثاني :

لم يفصل إمام الحرمين أدلة مذهب الإمام مالك ومن وافقه الذاهبين إلى قبول الاستصلاح مطلقاً قربت وجوهه من موارد النص أو بعدت بشرط أن لا يصد عنه نص في الكتاب أو السنة أو يعارضه اجماع.

لكنه ناقش هذا الرأي عند مناقشة ما ذهب إليه القاضي الباقلاني وسنستعرض لذلك بعد الانتهاء من بيان أهم أدلة المذاهب الثلاثة.

ويمكننا القول أن أهم ما استدل به أصحاب هذا المذهب هو : أن الناظر إلى عصر الصحابة يجد أنهم رتبوا كثيراً من الأحكام وفق المصالح، ما داموا يجدون في ذلك الخير للأمة وأن ذلك لا يخرج عن مقاصد الشرع، إذن فالأخذ بالمصلحة هو أخذ بالاجتهاد وهذا ما كان يتمشى مع ظروفهم التي وضعتهم أمام مصالح كثيرة مختلفة لم يكن لهم بها عهد في عصر الرسالة، فكان من ضرورة أمرهم أنهم يقيسون ما له شبيهه من أصل منصوص عليه، أما ما لم يتوفر لهم من حوله شبيه له فإنهم يحكمون عليه وفقاً للمصالح حتى ولو لم يجدوا له أصلاً يقيسونه عليه ما دام لا يتعارض ذلك مع نص في كتاب أو سنة.

ويمثل لذلك بجمع أبي بكر رضي الله عنه للقرآن الكريم، وعهده بالخلافة إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع أنه لم يعهد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أوصى بالخلافة لأحد من بعده.

كما يمثل له : بإيقاف حد السرقة عام المجاعة من قبل عمر رضي الله عنه. وإمضاء الطلاق الثلاث بلفظ واحد، وقتل الجماعة بالواحد وتضمين الصناعات وغير ذلك كثير (١).

دليل المذهب الثالث :

الذي يتمثل بقبوله الاستصلاح قبولاً مشروطاً بقربه من المعاني الثابتة بالأصول المتفق عليها : الكتاب والسنة والجماع. وممن ذهب إلى هذا الإمام الشافعي.

(١) أصول الفقه الإسلامي : د. وهبة الزحيلي : ٧٦٤/٢.

ذكر إمام الحرمين دليل الإمام الشافعي بما ملخصه :

استدل الإمام الشافعي على مذهبه من التمسك بالاستصلاح إذا كان المعنى قريباً من الأصول الثابتة بأن مما لا يقبل الشك ومما علم قطعاً أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى معزو إلى شريعة محمد صلى الله عليه وسلم، وقد أدرك هذا السلف كلهم إذ أنهم على كثرة المسائل وازدحام الأقضية والفتاوى لم يجعلوا شيئاً من ذلك خالياً عن حكم الله تعالى.. ولو أمكن أن يكون شيء من ذلك لا حكم لله فيه لوقع منهم، ولقالوا أن الله لا حكم له بذلك، وبناءً على ذلك فانهم استرسلوا في بناء الأحكام استرسال واثق بانبساطها على الواقع وشمولها لجميع الوقائع والأحداث التي وقعت مع تشوفهم للحكم على ما سيقع منها لاحقاً.

والمنصفون يعلمون أنهم ما كانوا يفتنون فتوى من يرى أن الوقائع تنقسم إلى ما يعرى عن حكم الله تعالى وما لا يعرى عن حكم الله بل يفتنون فتوى من يعتقد أن جميع الوقائع لله تعالى فيها حكم.

وبناءً على هذا فإن مآخذ الأحكام لو انحصرت في المنصوصات والمعاني المأخوذة منها فإن باب الاجتهاد سيضيق لما هو معروف من أن النصوص والمعاني المعزوة إليها محدودة جداً مما يجعلنا نقرر أن أي معنى قريب من الأصول المعتبرة تعد دليلاً معتبراً والاستصلاح القريب من الأصول المعتبرة كذلك فيصبح الاستناد إليه ثم تقرير الحكم الشرعي^(١).

ونقل إمام الحرمين تعضيد الإمام الشافعي لرايه بأن قال : " من سبر أحوال الصحابة رضي الله عنهم - وهم القدوة والأسوة في النظر - لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستشارة معنى ثم بناء الواقعة عليه. ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي عن غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن فإذا ثبت اتساع الاجتهاد واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة بتطلب الأصول أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال^(٢) .

(١) البرهان : ٧٢٣/٢ .

(٢) البرهان : ٧٢٣/٢ - ٧٢٤ .

تحليل إمام الحرمين لموقف الشافعي :

يرى إمام الحرمين أن المتتبع لما ذهب إليه الإمام الشافعي يجد أنه لا ينوط الأحكام بأصل من الأصول بل بالمصالح المرسلة، وفي حالة عدمها فإنه يلتفت إلى الأصول المعتمدة بتشبيه حكم بحكم وما من شك أن التشبيه لا بد له من أصل وهو المشبه به (١). والذي يرجع إلى مذهب الإمام الشافعي في اعتبار المصالح يجد أنه اشترط أن تكون قريبة أو شبيهة بالمعتبرة.

وقد وضع إمام الحرمين مقصد الإمام الشافعي بهذا الشرط بأنه صرح بأن القائسين اتفقوا على أصول ثبتت عللها عندهم جاعلاً إياها - أعنى تلك العلل - معتصماً له، والاستدلالات قريبة منها وإن لم تكن أعيانها، وقد بلغت هذه الاستدلالات من القرب من الأصول حتى أصبحت كأنها أصول، والاستدلال بها معتبر، ويقرر الإمام الشافعي في هذا أن اعتبار المعنى بالمعنى لقربه منه أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع وبمعنى أوضح أن اعتبار المعنى الذي هو المصلحة بالمعنى الذي يحمله النص لقربه منه أولى بالاعتبار من صورة قياس الفرع غير المنصوص عليه بالأصل المنصوص عليه بجامع هو الوصف المعلن به الأصل لأن المقصود من صورة الأصل معناها لا حكمها وهذا يعني أن المعنى الذي عناه المستدل إذا قرب من المعنى المعتبر لدى الشارع ولم يرد ذلك المعنى أصل فإنه يكون استدلالاً مقبولاً (٢).

ويستطيع المتبصر في مذهب الإمام الشافعي أن يقرر أن الإمام الشافعي حين اشترط للمصلحة المرسلة أن تكون شبيهة بالمعتبرة فإنه يقرر أمرين :

- ١ - أن موجب الحكم في الفرع ومعناه هو الأهم للاستدلال على حكم الفرع.
- ٢ - أن الاستصلاح في جملة هو قياس فقد أحد أركانه وهو الأصل.
- ٣ - أن اشتراطه أن تكون المصلحة المرسلة شبيهة بالمعتبرة شرط مقو للمصلحة ليتحقق كونها منفعة داخلية في مقاصد الشارع ملائمة لما هو معهود من أحكامه وقواعده وهي لا تكون كذلك إلا أن تكون شبيهة بالمصالح المعتمدة على تفاوت في نسبة ملائمتها في جزئيات المسائل قوة وضعفاً.

(١) البرهان : ٧٢٤.

(٢) البرهان : ٧٢٦/٢.

فهى عنده إذا ملغاة إذا لم تكن ملائمة لأي حكم من أحكام الشارع ومقاصده فيكون الإرسال هنا في المصلحة المرسله معنى اصطلاحياً يراد به التفريق بين الاستصلاح والقياس إذ أن القياس لا يتم إلا أن يكون للفرع فيه شاهد من أصل وجدت فيه علة اشتراك الفرع من الأصل فيها وقامت الأدلة على اعتبارها علة، ولا كذلك الأمر في المصلحة المرسله إذ هي خالية من هذا الشاهد^(١).

مناقشة إمام الحرمين دليل القاضي ومذهب الإمام مالك :

ناقش إمام الحرمين ما استدل به القاضي من القول بأن الاستصلاح يؤدي إلى خروج الأمر عن الضبط والمصير إلى الانحلال ورد الأمر إلى ذوي الأحلام.

أ - بأن هذا يلزم الإمام مالكاً وأتباعه القائلين بجواز الاستصلاح مطلقاً إلا إذا قام ما يصد عن الأخذ به من الأصول الثابتة.

ب - وتساءل إمام الحرمين نحو ما ذهب إليه الإمام مالك بأن على الإمام أن يجيب على السؤال الآتي : هل إنك تجوز التعلق بكل رأي؟.

فإن قال لا نتمسك بكل رأي فإن هذا يعني أن مذهبه قريب من مذهب الإمام الشافعي الذي يرى الأخذ بالرأي القريب من الأصول.

وإن كان جوابه بأن ما لا نص فيه ولا أصل له فإنه مردود إلى الرأي المرسل وإلى ما يستصوبه ذوو العقول فإن هذا اقتحام عظيم وخروج عن الضبط ويلزم منه ما ذكره القاضي رحمه الله من إبطال هيبة الشريعة وجعل ذوي الأحلام بمثابة الأنبياء^(٢).

ج - كما ناقش إمام الحرمين ما ذهب إليه مالك من أنه لو صح التمسك بكل رأي سواء كان قريباً من الأصول أو غير قريب لكان للعاقل ذي الرأي العالم بالتأويلات إذا سأل المفتين عن حادثة فأعلموه أنه لا نص فيها في كتاب أو سنة ولا تتدرج ضمن أصل آخر فإنه يجوز له أن يعمل بما يراه صائباً في نظره وهذا مما يجعل مرد أحكام الشريعة إلى عقول العقلاء وأحكام الحكماء وهذا أمر فيه من الخطورة ما لا يخفى.

(١) ضوابط المصلحة : د. محمد سعيد رمضان البوطي : ٣٧٦.

(٢) البرهان : ٧٢٥/٢.

كما أنه من المعلوم أن وجوه الرأي تختلف زماناً ومكاناً وأن عقول العقلاء قد تختلف وتتباين وتتناقض مما يجعل الاضطراب واضحاً في أحكام الشريعة.

بينما لا يلزم مثل ذلك في المعنى الذي له أصل أو هو قريب من أصل لأن العقلاء عندئذ مستندون إلى ذلك الأصل أو ما يقرب منه ليكون معبراً لهم إليه.

وخلص إمام الحرمين إلى القول بأنه "لو ساغ ما قاله مالك رضي الله عنه - إن صح عنه - لاتخذ العقلاء أيام كسرى أنوشروان في العدل والأيالة معتبرهم وهذا يجر خبالاً لا استدلال به" (١).

خلاصة القول عند إمام الحرمين :

يظهر مما ذكره إمام الحرمين أنه يتجه إلى ما يتجه إليه مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه من جواز الأخذ بالاستصلاح إذا كان المعنى مستنداً إلى أصل من الأصول الثلاثة أو قريباً من ذلك.

وقد تحدث عن معنى التقريب الذي عناه الإمام الشافعي كما بينا ومن خلال جميع ما تقدم من تعريف الاستدلال - الذي هو الاستصلاح - وبيان مذهب المجتهدين في اعتباره دليلاً من أدلة الشرع والخلاف في ذلك ومن خلال مناقشة إمام الحرمين للنافين والرد عليهم كما أنه ناقش من أخذ به مطلقاً وهو ما نسب إلى الإمام مالك إذا اتضح أنه لا يميل إلى هذا الرأي ومن خلال بيانه مذهب الإمام الشافعي ومناقشة حججه والدفاع عنها وتأويل موقفه من الاشتراط إذ اتضح أن الإمام الشافعي يرى حجية المصلحة المرسلة إذا كانت مستندة إلى أصل من الأصول الثلاثة أو قريباً منها فإننا يمكننا القول أن إمام الحرمين يرجح ما ذهب إليه الإمام الشافعي ويرى ما يراه ويؤكد هذا الأمثلة التي ساقها في هذا الإطار ويجدر بنا أن نذكر واحدة منها :

مسألة تطبيقية :

المطلقة طلاقاً رجعيّاً يحرم وطؤها عند الإمام الشافعي ويحل عند أبي حنيفة رضي الله عنهما.

وقد استند الإمام الشافعي في التحريم إلى الاستدلال : فذكر أن هذه الرجعية

(١) البرهان : ٧٢٦/٢.

متربصة لتبرئة رحمها فإذا قلنا بجواز وطئها من قبل زوجها فإننا أجزنا له شغل رحمها في وقت قد أمرت فيه بالتبرئة وهذا متناقض. فالمعنى هنا هو التحريم للتربص لتبرئة الرحم وعدم إدخال ما يتناقض معه قريب من معنى التربص الذي جعلته النصوص واجباً على المطلقة رجعيّاً لأجل ذلك أيضاً.

يقول إمام الحرمين في تعليل مذهب الإمام الشافعي : «وهو معقول فإن المرأة لو تربصت قبل الطلاق واعتزلها الزوج لم يعتد بما جاءت به عدة فلو كانت تحل قبل الطلاق وبعده لما كان لاختصاص الاعتداد بما بعد الطلاق معنى. ولم يطلب الشافعي بهذا المعنى أصلاً»^(١).

ثم قال : «إذا لم يكن الوطاء رجعة لم تنقطع به العدة. فتؤدي إباحة الاقدام عليه إلى الجمع بين دوام التربص لتفريغ الرحم وبين إباحة شغله وهذا وإن لم يستند إلى أصل فهو معنى قويوم ومسلك مستقيم»^(٢).

ضابط ما يجري فيه الاستدلال عند إمام الحرمين :

وضع إمام الحرمين تساؤلاً ملخصه أنه بعد أن ثبت القول بالاستدلال لكن ليس مطلقاً بل جعل المقبول منه ما كان له أصل أو هو قريب من الأصل من المعاني التي تضاهيها كما بينا فما هو الضابط الذي يمكن من خلاله استبانة المقبول من المردود؟..

وقد أجاب على هذا السؤال بما حاصله :

إن أي حكم متفق عليه في أصل من الأصول المعتبرة فإن المعنى الذي يربط ذلك الحكم يعتد به.

فإذا اعتبر المجتهد ذلك المعنى من غير إسناد إلى أصل فإنه يكون مقبولاً. لأن هذا المعنى الذي يبيده المجتهد لا يشترط فيه أن يناظره ويمثله بمعنى آخر بل يكفي أن يكون مناسباً للحكم في نظره وإنما تعرف تلك المناسبة من خلال السبر والتقسيم أو الطرق الأخرى المعروفة في إثبات العلل.

وعلى هذا فإن العلة لا يشترط لثبوتها أن يعهدها المجتهد ثابتة بعينها في غير محل الاستنباط..

(١) البرهان : ٧٢٧/٢.

(٢) البرهان : ٧٣٢/٢.

وإمام الحرمين في هذا يترك الأمر للمجتهد في تلمس وجه المناسبة بين المعنى المستدل به وبين الأصل النظير له إذ أنه يرى أن المجتهد لا بد وأن يكون له نصيب من الاقتراب مما أدركه السلف من معانٍ وعلل للأحكام إذ قال «وبالجملة لا يحدث الناظر الموفق مسلماً إلا وبينه وبين ما تمهد في الزمن الماضي من السلف الصالح مداناة»^(١).

والناظر إلى ما ذهب إليه إمام الحرمين قد يمتلكه العجب من إنكاره على الإمام مالك في قوله بالاستصلاح لكنه تنبه إلى هذا فأجاب عن هذا الاستغراب بقوله «والذي ننكره من مالك رضي الله عنه تركه رعاية ذلك وجريانه على الاستدلال في الاستصواب من غير اقتصار».

وكانه بهذا يشير إلى أن المستصوب (المستصلح) لا بد له من أن يعود إلى الآلية التي درج عليها الأصوليون في استنباط العلل وطرق معرفتها حتى لا ينفلت الأمر ويتسع ويكون لكل من هب ودب أن يقول بالمعاني التي يراها لتكون عللاً للأحكام.

وقد ضرب إمام الحرمين مثلاً يرد فيه على الإمام مالك في هذا الاتجاه، يتعلق بما لو حدثت واقعة نادرة لا عهد بمثلها.

فمثلاً لو اجتهد مجتهد فأفتى بجواز جدد الأنف مقابل جدد الأنف وعلل ذلك بعله لا يتنكرها العقول قائلين أن الأصل في العقوبات أنها مشروعة لحسم الفواحش فعقوبة الجدد لا ثقة في هذا المقام.

يقول إمام الحرمين : فمثل هذا مردود. لأن العلة هنا وإن كانت معقولة لكنها لا يشهد لها أصل.

بينما نرى الإمام مالكا التزم بمثل هذا الحكم عندما جاز لأهل الإيالات القتل في التهم العظيمة وقد نقل عنه الثقات أنه قال : أنا اقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها. وهذا مسلك يرى إمام الحرمين أنه لا يشهد له أصل^(٢).

ولم نجد من الصحابة رضي الله عنهم على مدى مائة سنة من أفتى بمثل هذا وهكذا الشأن في التابعين مع طول الزمن وامتداده فإنه لا يخلو الزمان من حدث شبيه لهذا ومع ذلك فإنه لم يحدث أن أفتى أحد من الصحابة والتابعين بمثل ذلك.

(١) البرهان : ٧٣٣/٢.

ولعل حادثة عقوبة الخمر تكشف عن ذلك إذ اضطرب رأى الصحابة في حدث شارب
الخمر واختلفوا في ذلك ولم يستجيزوا التجرؤ على تقدير زيادة في ذلك الحد إلا بعد أن
يثبتوا أنه لم يكن مقدراً في ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، وعدوه تعزيراً.
ولقد عرف عن الإمام علي رضي الله عنه قوله «أما أنا لا أقتل في حد وأجد في نفسي
شيئاً إلا حد الشارب فإنه شيء رأيناه بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم»^(١).

(١) البرهان : ٧٣٤/٢.

المبحث الثالث

في موقف الإمام الغزالي من الاستصلاح

تحدث الإمام الغزالي عن الاستصلاح في كتبه الأصولية الثلاثة المنحول، وشفاء الغليل والمستصفى. لكنه بسط القول في المستصفى أكثر من كتابيه الأولين لذا فإننا سنتناول ذلك بإيجاز مذهب في الاستصلاح من خلال المستصفى ثم نردف ذلك بموقف العلماء من مذهبه وتباين المفهوم والنقول عنه في المصادر الثلاثة في مطلبين :

المطلب الأول : الاستصلاح عند الإمام الغزالي.

المطلب الثاني : موقف العلماء من مذهب.

المطلب الأول : الاستصلاح عند الغزالي

عقد الإمام الغزالي مع المستصفى مبحثاً جعله خاتمة لقطب الأدلة جعله لبيان ما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها (في نظره).

وهي أربعة : شرع من قبلنا وقول الصجابة والاستحسان والاستصلاح تم شرع ببيانها وشرحها.

والذي يعنينا هو الأصل الرابع : الاستصلاح. ولكي يشير بادی ذي بدء إلى أنه إنما يريد بهذا الاصطلاح : المصلحة المرسله بادر إلى القول : " وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسله " (١).

ثم شرع يبين معنى المصلحة وأقسامها ويجدر أن نتناول ما ذكر بشيء من التفصيل ليتضح موقفه من الاستصلاح الذي نحن بصدد البحث فيه :

(١) المستصفى : ٢٨٤/١.

الفرع الأول في :

تعريف المصلحة عند الإمام الغزالي : عرف الغزالي المصلحة بأنها : " المحافظة على مقصود الشرع في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال " (١).

فالإمام الغزالي يرى أن كل ما يحفظ هذه الخمس هو مصلحة وكل ما يفوتها ويضر بها فهو مفسدة ودفعه مصلحة. وقد أشار الإمام الغزالي في مقدمة تعريفه للمصلحة إلى أنها في الأصل جلب منفعة أو دفع مضرة غير أنه عدل عن هذا التعريف لأن جلب المنفعة ودفع المضرة من مقاصد الخلق. وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، فأراد أن يعرف المصلحة بما يحقق مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق في أن يحفظ عليهم الضروريات الخمس وفي ذلك جلب المصلحة لهم ودفع الضر عنهم ما لا يخفى.

ومن هنا نبه إلى أنه حين يطلق القول في الأقيسة فيقول : المعنى المخيل أو المناسب فإنه يريد به هذا الجنس وهو ما يتضمن حفظ هذا الأصول الخمسة.

ولقد وهم - في نظري - الدكتور حسين حامد حسان عندما نسب للإمام الغزالي تعريف المصلحة بأنها " جلب منفعة أو دفع مضرة " إذ أن عبارة الغزالي التي نقلها عنه صريحة بأنه لا يعني بالمصلحة هذا المعنى العرفي العام وإن كانت في الأصل تستعمل لذلك إلا أنه نقلها إلى معنى شرعي مقصود هو وأن اختلف عنه آنفاً المحافظة على مقصود الشارع... الخ ويجدر أن ننقل النص الذي نقله د. حسان عن الغزالي وهو : " أما المصلحة فهي عبارة في (الأصل) عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة أو دفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع... الخ " (٢).

والغريب أن د. حسان راح يشرح التعريف ويأخذ منه أموراً ثلاثة معتذراً عن الغزالي أنه لا يعني بالمصلحة معناها العرفي إلى آخر ما جاء في الاعتذار مع أننا لسنا بحاجة إلى كل هذا إذا ما لاحظنا أن الغزالي بين هذا بوضوح (٣).

(١) المستصفى : ٢٦٨/١ .

(٢) المستصفى : ٢٨٦/١ .

(٣) نظرية المصلحة : د. حسين حامد حسان : ٥-٦ .

الفرع الثاني في :

تقسيم المصلحة عند الإمام الغزالي :

١- الإمام الغزالي كغيره من الأصوليين قسم المصلحة بالنسبة لشهادة الشرع لها إلى ثلاثة أقسام ونحن نورد ما ذكره المستصفي باختصار :

القسم الأول : ما شهد الشرع لاعتبارها.

القسم الثاني : ما شهد الشرع لبطالانها.

القسم الثالث : ما لم يشهد الشرع لاعتبارها ولا لبطالانها.

القسم الأول : المصلحة التي شهد الشرع لاعتبارها وهي حجة ويمكن القياس عليها ويمثل لذلك بالحكم بأن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول فإنه حرام قياساً على الخمر إذ أنها حُرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف فتحريم الخمر دليل على أن الشارع قصد هذه المصلحة واعتبرها. فكل ما يتلف العقل يأخذ حكم الخمر.

القسم الثاني : المصلحة التي شهد الشرع لبطالانها : وهي ليست حجة ويمثل لها بفتوى بعض العلماء لبعض الملوك حين جامع في نهار رمضان أن عليه أن يصوم شهرين متتابعين ولم يأمره بعق رقبة وحين اعترض عليه بذلك أجاب بأني لو أمرته بعق رقبة مع اتساع ماله وقدرته على ذلك لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة مقابل قضاء شهوته لذا فإني رأيت المصلحة في إيجاب الصوم عليه لينزجر به.

فإن هذه الفتوى باطلة لأنها مخالفة لنص الكتاب من جانب ومن جانب آخر فإن فتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بحسب تغير الأحوال، وإذا شاع ذلك وكان عملاً متعارفاً عليه بين العلماء فإنه سوف لن تحصل ثقة للملوك بفتوَاهم وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف للنصوص منهم وقول بالرأى من جهتهم.

القسم الثالث : المصلحة التي لم يشهد لها الشرع بالبطالان ولا بالاعتبار وهذا هو

مدار البحث.

ب - والإمام الغزالي أيضاً كغيره من الأصوليين يقسم المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها إلى ثلاثة أقسام :

١ - ما هي في رتبة الضروريات.

٢ - ما هي في رتبة الحاجات.

٣ - ما تتعلق بالتحسينات والتزيينات.

ويتعلق بكل قسم من هذه الأقسام ما يجري مجرى التكملة والتتمة لها (١).

الرتبة الأولى : ما يقع في رتبة الضروريات :

وقد سبق القول بأن حفظ الأصول الخمسة واقع في هذه المرتبة التي هي أقوى مراتب المصلحة ويمثل ذلك شرعية قتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته لحفظ الدين لأنهما قد يفوتان على الناس دينهم.

وبشرعية القصاص لحفظ النفوس، وبإيجاب الحد على شارب الخمر لحفظ العقول التي هي مناط التكليف، وبإيجاب حد الزنا الذي به حفظ النسل والأنساب وبإيجاب زجر الغاصب في حد السرقة لأنه يحصل بها حفظ أموال الخلق التي فيها معاشهم وهم مضطرون إليها بكل ذلك يكون الشارع راعى الضروريات الخمس.

ولأن هذه الأصول الخمسة فيها إصلاح الخلق لم تختلف من شريعة إلى شريعة فكل الشرائع تحرم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكرات ويمكن أن يمثل لما هو تكملة للضروريات : باشتراط المماثلة ومرعاتها في استيفاء القصاص لأنه مشروع للزجر والتشفي ولا يحصل ذلك إلا مثلاً بمثل.

ويمثل أيضاً : بالقليل من الخمر فإنه حرام لأنه يدعو إلى الكثير.

الرتبة الثانية : ما يقع في رتبة الحاجات : ويمثل لذلك بالمصالح التي لا ضرورة لها لكن العبد محتاج إليها كمشروعية تسليط الولي على تزويج الصغيرة فإن مثل هذا لا ضرورة له لكن قد تتوفر المصلحة في زواج الصغيرة بحصول الكفاءة مما قد لا تتوفر هذه الفرصة لها مرة أخرى فتفوت عليها مصلحة في المال.

الرتبة الثالثة : ما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة إنما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات.

وقد مثلوا لذلك بسلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه وروايته ناظرين في ذلك إلى أنه ضعيف الحال والمنزلة بما قد شغله به ماله مما لا يؤهله للتصدي للشهادة (٢).

(٢) المستصفى : ٢٩١/١ - ٢٩٢.

(١) المستصفى : ٢٨٥/١ - ٢٨٦.

الفرع الثالث في :

موقف الغزالي من المصلحة :

في ضوء ما تقدم من تقسيمات للمصلحة حدد الإمام الغزالي موقفه من الاحتجاج بها على النحو الآتي :

أما المصلحة التي في المرتبة الثانية والثالثة وهي الحاجيات والتحسينات فقد قرر الإمام الغزالي أنه لا يجوز اعتبارها مصدراً من مصادر التشريع بمجرد أنها لا يشترط لها أن تعتضد بشهادة أصل من الأصول لها بالاعتبار.

وأما المصلحة التي في المرتبة الأولى :

فإنه يرى أن المصلحة الواقعة في رتبة الضروريات لا يشترط لها أن يشهد لها أصل معين بل يكفي في ذلك ما يؤدي إليه اجتهاد المجتهد.

ومثل ذلك : بالكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فإن الأمر متردد بين أمرين : بين أن نكف عنهم حماية للمسلمين وعندئذ تحصل من المفسدة ما لا يخفي إذ لا يبعد أن يصدمونا ويتغلبوا على دار الاسلام ويتغلبوا على المسلمين كافة. وبين أن نقاتلهم فربما أصبنا مسلماً معصوماً لم يذنب وهذا لا عهد له في الشرع.

فإذا أفتى مجتهد بجواز قتال الكفار هنا مع تترسهم بالمسلمين إذا حصل قطع أو ظن قريب من القطع فإنه معلل بما هو ضرورة لأن ترك الكفار يعني تسليطهم على جميع المسلمين ليقتلوهم ثم يقتلوا الأسرى من بعدهم أيضاً. إذا فالأسير مقتول على كل حال وحفظ المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع لأن من المقطوع به أننا نعلم أن مقصود الشرع تقليل القتل، مثلاً يكون مقصوده حسم سبيله قدر الإمكان وحين لا نقدر على الحسم فإننا نقدر على التقليل.

فهذا تعليل بالمصلحة التي هي مقصود للشرع لا بديل واحد أو أصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر. وتحصيل هذا المقصود وهو تقليل القتل أو حسمه بهذا الطريق وهو قتل مسلم برىء غريب لم يشهد له أصل معين. إذا فهي مصلحة مأخوذة بطريق القياس على أصل معين لا بها.

وهي مصلحة اتصفت بصفات ثلاث : كونها ضرورية وقطعية وكلية (١).

وانما اشترط أن تكون ضرورية قطعية ليخرج ما ليس في معناها كما لو تترس الكفار في قلعة لمسلم فلا يحل رمى الترس إذ لا ضرورة لأنه يمكن الاستغناء عن القلعة فنعدل عنها إذ أن الظفر بها أمر مظنون لا مقطوع به.

وانما اشترط أن تكون كلية ليخرج ما ليس في معناها مما ليس بكلي كما لو كان جماعة في سفينة لو طرحوا واحداً منهم لنجوا من الغرق وإلا غرقوا بجملتهم لأن مثل هذا يحصل به هلاك عدد محصور لا يضاوي باستئصال كافة المسلمين. ولأنه لا يتعين واحد للإغراق إلا بالقرعة ولا أصل لها.

كذلك يخرج عنها ما لو قطعت يد من شخص لمرض قد يسرى على جميع جسمه حفظاً لروحه لأن الرخصة فيه مستساغة لأن القطع هنا وإن كان إضراراً به أنما هو لمصلحته وقد شهد الشرع للأضرار بشخص بقصد صلاحه كما هو الشأن في القصد والحجامة. وقد أثار الإمام الغزالي تساؤلاً في هذا وهو : ما القول بضرب المتهم طلباً لاستنطاقه بما فعل هل تنظرون إلى ما فيه من مصلحة؟

وأجاب على ذلك : بأن الإمام مالكا قال بذلك إلا أنه لا يرتضيه ولكن لا لأنه لا يرى مصلحة في ذلك لكن لتعارض المصالح هنا، فالمصلحة هنا عارضتها مصلحة أخرى للمضرب لأنه قد يكون بريئاً من التهمة الموجهة ضده وترك الضرب في مذهب أهون من ضرب برىء، وأن ضربه وإن كان فيه فتح لباب يعسر بدونه انتزاع الأموال إلا أنه فتح لباب تعذيب البريء (٢).

ثم أثار الإمام الغزالي مسألة أخرى قابلة للاجتهاد وإجالة النظر وهي مسألة الزنديق المستتر إذا تاب فالمصلحة في قتله وعدم قبول توبته، مع أن النبي ﷺ قال : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم... الخ.

وأجاب الإمام بأن هذه المسألة محل اجتهاد ولا يبعد قتل الزنديق لأن القتل وجب عليه بزندقته. وهذا بخلاف اليهود والنصارى الذين يسقط عنهم القتل بنطقهم بالشهادة لأنهم بنطقهم بها يعتقدون ترك دينهم، بينما لا يعتقد الزنديق ذلك إذ هو يرى التقية عين الزندقة

(١) المستصفى : ٢٩٥-٢٩٦، و/٣٠١.

(٢) المستصفى : ٢٩٨/١.

إذا فالأخذ بالمصلحة هنا وهو قتله فيه تخصيص لعموم الحديث وذلك بجائز لدى عموم الفقهاء (١).

وهذا بخلاف الساعي بالفساد في الأرض بأن يدعو إلى البدعة ويثير الفتنة فإنه وإن كان في قتله مصلحة بكف شره عن الناس إلا أنه يمكن كفاه إذاه وشره عن الناس بحبسه فلا حاجة إلى قتله فلا تكون المصلحة هنا ضرورية.

اللهم إلا إذا كان الكف عن قتله تسبب عنه في الأرض ضرر كلي بتعريض أموال المسلمين ودمائهم للهلاك وغلب ذلك على الظن مما عرف عنه من طبيعته وعاداته طوال عمره فإنه لا يبعد أن يقول مجتهد بجواز قتله في مثل هذه الحال، لأنه سيكون أولى من الترس الذي جوزنا قتله مع أنه لم يذنب ذنباً غير أن في قتله حماية للمسلمين عموماً من الكفار، وهذا قد ظهرت منه جرائم وإن لم توجب قتله إلا أنه التحق بها بالحيوانات الضارية بناءً على ما عرف منه من سوء في سجيته (٢). ثم عاد الإمام لمناقشة مسألة الترس بتساؤل هو : أنه من المقرر أن المصلحة إذا خالفت نصاً فإنها لا اعتبار لها ولذلك ردوا قول من أفتى بإيجاب صوم شهرين متتابعين على المقتدر إذا جامع في نهار رمضان لمخالفة هذه المصلحة النص.

وفي موضوع الترس والإفتاء بجواز قتل المسلمين المتترس به مخالفة لقوله تعالى : ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً... الخ﴾ ومخالفة لقوله تعالى : ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾. والمسلم المتترس به لا ذنب له.

فإن قلتم بأن عموم هذه الآيات مخصص بهذه المصلحة فلماذا لا يتم تخصيص عموم الآية في الصوم بصورة يتم فيها الانزجار عن الجناية ليخرج الملوك والمقتدرون على العتق منها.

أجاب الإمام الغزالي : بأن هذه المسألة موضع اجتهد ولا يبعد القول بمنع قتل الترس أيضاً شأنه في ذلك شأن صاحب السفينة التي قلنا بعدم الجواز فيها.

(١) المستصفى : ٢٩٩/١.

(٢) المستصفى : ٣٠٢/١.

الفرع الرابع في :

خلاصة مذهب الغزالي في القول بالمصالح :

بعد أن استعرض الإمام الغزالي جملة من المسائل والمناقشات التي دارت حولها افتراض سؤالاً هو : أنه ما دمت تميلون في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح والأخذ بها فلماذا جعلتم هذا الأصل من الأصول الموهومة ولماذا لم يجعل من الأصول الصحيحة ليضاف أصلاً خامساً إلى الكتاب والسنة والإجماع والقياس؟.

وقد أجاب على ذلك بما حاصله : أن من ظن أن المصالح أصل خامس فقد أخطأ، وذلك لأن المصلحة في رأى الغزالي مردها إلى حفظ مقاصد الشرع إنما تعرف بالكتاب والسنة والاجماع. وكل مصلحة غريبة لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطروحة.

والقائل بها قائل بالهوى ومن صار إليها فقد شرع. شأنه في ذلك شأن المستحسن فإن من استحسّن فقد شرع.

أما المصلحة التي ترجع إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فإنها ليست خارجة عن هذه الأصول. فهي في الحقيقة قياس، وإنما لا تسمى كذلك بل تسمى مصلحة مرسلّة لأن القياس أصل معين واحد أما هذه المعاني فإنها عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة لذلك سميت مصلحة مرسلّة. ويلخص الإمام الغزالي إلى القول : بأن المصلحة إذا فسرت بالمحافظة على مقصود الشارع فإنه لا ينبغي الخلاف فيها بل يجب القطع بكونها حجة^(١).

ولا يبقى مجال للخلاف فيها إلا إذا تعارضت مصلحتان ومقصودان فعندئذ يجب ترجيح الأقوى، وبناءً على ذلك فإنه يجوز اتباع المصالح إذا توفرت الشروط السابقة.

أما الاستصلاح فإنه لا يعد أصلاً خامساً برأسه بل إن من استصلح فقد شرع كما أن كم استحسّن فقد شرع ويفهم من هذا أنه يرى حجية المصلحة إذا كانت ضرورية قطعية كلية كما بينا أما ما عدا ذلك فإنه استصلاح غير معتبر وهو تشريع بالاستحسان الفعلي والهوى النفسي لا يجوز بحال الأخذ به واعتباره لصدور الأحكام الشرعية.

(١) المستصفى ١/ ٢١٠-٢١١.

ولعله يلمح بهذا أنه يميز بين المصلحة المرسلة التي هي المحافظة على مقصود الشارع كما اتضح من تعريفه لها وبين الاستصلاح الذي هو اعتبار لجلب المنافع ورفع المضار حسب ما تراه العقول وتشتهي النفس ويميل إليه الهوى وافق مراد الشارع أو لم يوافق (١).

المطلب الثاني

في موقف العلماء من رأى الإمام الغزالي

المتتبع لكلام الأصوليين وتفسيراتهم لمذهب الغزالي قديماً وحديثاً يجد أنهم اختلفوا في تحديد موقفه من الاستصلاح وتفسير كلامه فيه. ونحن باستعراضنا لموقف اثنين من علماء عصرنا في الأصول ومناقشتهم لما ذهب إليه وما فسره علماء الأصول من موقفه سيتضح لنا أن ما ذهب إليه الإمام الغزالي كان موضوع تأويلات واجتهادات لمن أتى من بعده من القدامى والمحدثين، وإنما سأكتفى بما ذكره كل من الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رامزاً إليه بالبوطي. والدكتور حسين حامد رامزاً إليه بحسان لأنهما تناولا ما ذهب إليه الغزالي بهذا الشأن بالتفصيل وكان المتأخر منهما وهو الدكتور حسان يناقش ما ذهب إليه سابقه الدكتور البوطي راداً عليه تصوره لمذهب الغزالي في كثير من الجزئيات لنستبين بعد عرض وجهة النظر من كل منهما وجه الحق قدر ما نستطيع مبتدئاً بموقف الدكتور البوطي والله الموفق.

أولاً : موقف الدكتور البوطي :

تحت عنوان الاضطراب الذي وقع في الحديث - عنها - أي المصالح - وسبب ذلك تحدث أستاذنا الدكتور البوطي عن مظاهر الاضطراب - كما بدا له - فيما كتبه الأصوليون عن موقف العلماء عن المصالح المرسلة وحكم الاستصلاح سواء في تحديد معناه أو في نقل آراء العلماء فيه أو في عرض الأدلة والبراهين عليه (٢).

فتحدث أولاً عن مظاهر الاضطراب إذ ذكر أربعة مظاهر لهذا الاضطراب :

(١) المستصفي : ٣١٥/١.

(٢) ضوابط المصلحة : ٢٨٧.

أولها : اتفاق كلمتهم على أن الاستصلاح أمر مختلف وأن الأرجح من الأراء أنه باطل إذ لا دليل على اعتباره ولم يذهب إلى القول به سوى مالك رحمه الله، بينما نجد من الناحية العملية معظم السلف والخلف منذ عصر الصحابة إلى أئمة المذاهب أخذ به سواء باسم الاستصلاح أو الاجتهاد أو القياس أو الاستحسان أو العرف.

ثانيها : اختلاف النقل عن الإمام مالك فبعض اتباعه كالشاطبي والقرافي نقلوا عنه أنه أخذ بالاستصلاح حيث اتفق ذلك مع مقاصد الشرع الحكيم ولم يتعارض مع نص أو أصل من أصول الشريعة بينما ذهب بعض الأصوليين كابن السبكي والمحلي والغزالي ^(١) إلى القول بأن الإمام مالكا استرسل في الأخذ بالمصالح المرسلة دون أن يمنعه من ذلك مخالفة قاعدة أو أصل بينما نجد غيرهم كإمام الحرمين ينقل في كتابه البرهان عن الإمام مالك مرة أنه أفرط في القول بالمصلحة واشتط في ذلك ومرة أخرى ينفي ذلك وينقل عنه أنه لا يرى الأخذ بالمصلحة التي لا أصل لها ولا مستند قائلاً «ومن ظن ذلك بمالك رضى الله عنه فقد أخطأ».

وفريق ثالث كالأمدى نسب إليه القول بالاستصلاح في الضروريات والقطعيات فقط ^(٢).

ثالثها : ما حصل بعد النقل عن مالك من الغموض حول المعنى المراد بالمصالح المرسلة والأخذ بموجبها واستطرد الدكتور البوطي في توضيح هذه المسألة محرراً موضع الاتفاق والاختلاف فيها وما حصل من تناقض في تفسيرها.

رابعها : الطريقة التي سلكها الإمام الغزالي في مبحث الاستصلاح والرأى الذي اعتمده في حكم الأخذ به ^(٣) وهذا ما يعنينا في هذا المقام. استعرض الدكتور البوطي باختصار ما ذكره الإمام الغزالي في المستصفى من تقسيم المصالح المرعية شرعاً إلى ثلاث مراتب الضروريات والحاجيات والتحسينات، والحكم على الواقع منها في الرتبتين الأخيرتين بأنه لا يجوز الحكم بمجردة إلا أن يعتضد بشهادة أصل، وعلى الواقع في رتبة الضروريات بجواز الأخذ به وإن لم يشهد له أصل معين كما بينا.

(١) جمع الجوامع : ٢٨٤/٢.

(٢) ضوابط المصلحة : ٣٩٠ ويراجع البرهان : مرجع سابق : الإحكام للأموي : ٢١٦/٤.

(٣) ضوابط المصلحة : ٣٩٢.

وما ذكره الغزالي من مثاله المعروف للمصلحة الضرورية بتتسر الكفار بجماعة من أسرى المسلمين وغير ذلك وما ذكره أيضاً من محترزات المثال مما لم يكن ضرورياً أو قطعياً أو كلياً إذا لم يعدها الغزالي من المالح المرسل التي يجوز الاستصلاح بموجبها. ثم نقل عن الغزالي قوله : وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلّة إلى أن قال : وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشارع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة، وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين عند ذلك يجب ترجيح الأقوى^(١).

هذا ما ذكره الدكتور البوطي من خلاصة ما ذهب إليه الإمام الغزالي لكنه قال بعد ذلك : «وهو ينطوي على اضطراب نجهل بيانه بالآتي»^(٢).

ثم شرع الدكتور البوطي ببيان أوجه الاضطراب في كلام الغزالي فيما يراه بنقاط ثلاث :

أولهما : أخذ على الإمام أنه حصر أولاً جواز الاستصلاح في مرتبة واحدة من راتبه وهي ما كان داخلاً ضمن رتبة الضروريات فقط ثم عاد ليقول : أن المصالح المرسلّة داخلة ضمن مقاصد الشرع وأنها - من أجل ذلك - لا وجه للخلاف فيها بل يجب القطع بكونها حجة، وكلامه هذا - كما يقول البوطي - يدل على أنه لا فرق بين الضروريات والحاجيات والتحسينات في إمكان دخولها ضمن مقاصد الشرع لأن الجميع ينتظم اسم " المصالح المرسلّة " ضرورياً كان أو غير ضروري إذا فكلام الغزالي مضطرب في نظر الدكتور - لكنه اعتذر عنه بأنه لاحظ ذلك فيما بعد فنقل عنه قوله : «وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى».

لكن الدكتور البوطي قال : «غير أن هذا لا يحل الإشكال إذ كما يقع التعارض بين مصلحتين أحدهما ضرورية والأخرى حاجية أو دون ذلك - كما صور في مثاله - فإنه قد يقع بين حاجيتين أو تحسينين وحاجي ولا مفر عندئذ من الترجيح والأخذ بالأقوى منهما»^(٣).

(١) المستصفي : ٢٨٦-٢٨٧.

(٢) ضوابط المصلحة : ٢٩٣.

(٣) ضوابط المصلحة : ٢٩٣.

وخلص إلى القول بأن حصر الإمام الغزالي اعتبار الاستصلاح في رتبة معينة من المصالح دون سواها لا يستقيم لا في مفردات المصالح المرسلة ولا فيما تعارض منها^(١).

ثم أخذ يبين وجهات نظر الأصوليين ونقولهم لمذهب الغزالي وما توصلوا إليه من فهم لذلك مما حدا ببعضهم إلى القول بأن الغزالي لا يقول بالاستصلاح إلا حيث يستند إلى مصلحة ضرورية قطعية كلية وهذا تفسير العضد في شرحه علي ابن الحاجب^(٢) والكمال بن الهمام في كتاب التحرير، والبيضاوي في المنهاج^(٣) والآمدي في الأحكام^(٤) بينما وجد آخرين كالسبكي^(٥) يرى أن اشتراط الغزالي للمصلحة أن تكون قطعية كلية ضرورية لا لأصل الأخذ بها من عدمه بل لإخراجها عن موضع النزاع وكأنه يقول: إذا كانت كذلك فإنها مما تم الاتفاق على الأخذ به أما ما كانت ليست كذلك فهي موضع الاختلاف.

وقد أيد الدكتور فهم السبكي هذا لأنه أقرب ما يتلائم مع كلام الإمام الغزالي مستشهداً بما يؤيد ذلك من كتاب شفاء الغليل: إذ لم يحصر - هناك - اعتبار المصالح المرسلة بالمصالح الضرورية فقط بل وسع دائرة اعتبارها وأدخل فيها الحاجيات إذ قال: أما الواقع في المناسبات في رتبة الضروريات أو الحاجيات كما فصلناها فالذي نراه فيها أنه يجوز الاستحسان بها أن كان ملائماً لتصرفات الشرع، ولا يجوز الاستحسان بها أن كان غريباً لا يلائم القواعد^(٦) وواضح أنه لم يشترط هناك القطعية والكلية لصلاحية المعنى المناسب.

كما نقل عن المنخول أنه لم يشترط لاعتبارها أي مرتبة من مراتب المصالح أو أطلق القول باعتبارها ما دامت ملائمة لأحكام الشرع ومقاصده فقال كل معنى مناسب للحكم مطرد في أحكام الشرع لا يرده أصل مقطوع به مقدم عليه في كتاب أو سنة أو إجماع فهو مقول به وأن لم يشهد له أصل معين^(٧).

(١) ضوابط المصلحة : ٣٩٤.

(٢) العضد وشرح ابن الحاجب عليه : ٢٤٣/٢.

(٣) المنهاج مع شرح الإبهاج عليه : ١٧٧-١٧٨.

(٤) الإحكام : ٣-٤/٣٩٤.

(٥) جمع الجوامع : ٢٨٤/٢.

(٦) شفاء الغليل : ٢٠٩.

(٧) المنخول : بتحقيق د. هيتو ٤٦٥.

ثم خلاص الدكتور البوطي إلى القول بأن القدر المشترك فيما كتبه الغزالي عن الاستصلاح في كتبه الثلاثة هو اعتبار المصالح المرسله ما دامت داخله في مقاصد الشارع ملائمة لتصرفاته. أما اشتراط الضرورية والقطعية الكلية الوارد في المستصفى فإنه لبيان موضع الاتفاق في ذلك بين الأصوليين وما عدا ذلك فموضع اختلاف.

ثانيهما : يقرر الدكتور البوطي أن الغزالي اضطرب كلامه عندما جعل المصلحة المرسله ضرورية وقطعية وكلية وأن هذه الأوصاف الثلاثة لا تخرجها عن الإرسال. مما اضطره ذلك إلى تفسير الإرسال لما يتسع للمصالح الضرورية القطعية الكلية وقدر منهم ذلك من قول الغزالي وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها في الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات - تسمى لذلك مصلحة مرسله (١).

ومن قوله في تطبيق القاعدة على مصلحة قتل الترس حفظاً لحياة عامة المسلمين قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات لم يبق معها شك في أن حفظ خطة الاسلام رقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة أو نهار وسيعود الكفار عليه القتل (٢).

فالإرسال عند الغزالي كما يراه الدكتور : أن لا يوجد شاهد من نص معين على تلك المصلحة بعينها وإن وجد لها شاهد من أصل متفق عليه أو وجدت لها شواهد من القواعد الفقهية الكلية المجمع عليها، وقد مثل ذلك بجواز أكل مال الغير دون رضاه للضرورة وإساعة اللقمة بالخمير وأخذ مال الممتنع عن أداء دينه بغير إذنه إذ أنها أمثلة تعتمد القاعدة الفقهية المجمع عليها : الضرر يزال المستندة إلى قوله عليه الصلاة والسلام " لا ضرر ولا ضرار " وليس على جزئياتها شواهد من نصوص معينة خاصة بها.

لكن الدكتور البوطي راح إلى تأييد القول بأن ما يسمى بالمصالح المرسله لا يقصد به الأحكام الداخلة صراحة ضمن قواعد الفقه المعتمدة بالإجماع كقولهم العادة محكمة وغير ذلك من القواعد الفقهية إذ أن هذه القواعد تتكون من أحكام تزيد على نصف أحكام الشريعة وسندها في غالب الأمر يكون أقوى من القياس الذي هو أعلى رتبة في

(١) المستصفى : ٣١١/١.

(٢) المصدر نفسه.

الاستصلاح، إذا لم نقل بأن كثيراً من هذه الأحكام حائز على إجماع الأئمة خصوصاً ما كان فيها مستنداً إلى مصلحة ضرورية قطعية كلية.

وبالتالي فإنه لا بد من أن تكون المصالح المرسله غير معنى المصالح الداخلة من قريب في القواعد الفقهية المتفق عليها، لأن مثل ذلك لا يمكن أن يكون مرسلاً، إذ أنه مدلول عليه بأخص من مطلق المقاصد العامة لشارع.

هكذا يرى الدكتور البوطي باختصار ما يمكن أن يسمى بالمصالح المرسله معزراً قوله بأنه هو الذي يتلائم مع ما ذهب إليه الغزالي نفسه في أول كلامه عن الاستصلاح حيث قال "المصلحة بالاضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام : "قسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطلائها وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلائها ولا لاعتبارها" (١) والقسم الثالث هو : المصالح المرسله وشهادة الشرع ليست محصورة بنص معين متعلق به بخصوصه كما أيد موقفه هذا برأى السبكي في جمع الجوامع عندما قال : وليس منه مصلحة ضرورية قطعية كلية وتعليل الشارح ذلك بأنها مما دل الدليل على اعتباره فهي حق قطعاً (٢).

ويخلص الدكتور إلى القول : بأن ذلك ربما يكون مصطلحاً خاصاً بالإمام الغزالي ومن حقه أن يتخذ ذلك.

ثالثها : التمثيل للمصالح المرسله بمسألة "الترس" المعروفة غير دقيق كما يراه البوطي إذ أن هذا المثال بحد ذاته مناط لمصلحتين متعارضتين لكل منهما شاهد من نص معين.

ثانياً : موقف الدكتور حسين حامد حسان من المصلحة عند الغزالي :

عقد الدكتور حسان في كتابه "نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي" فصلاً تحت عنوان "نظرية المصلحة عند الغزالي" من بحثين أسهب فيهما الشرح والنقاش لموقف الإمام الغزالي من المصالح المرسله.

ولقد عقد المبحث الأول لمضمون نظرية الغزالي في المصلحة من خلال كتبه الأصولية الثلاثة المنحول وشفاء الغليل والمستصفي كون من خلال دراسته لما كتبه فيها نظرية

(١) المستصفي : ٢٨٦/١، ٣١١.

(٢) جمع الجوامع وشرح المحلى عليه : ٢٨٤/٢.

أسماءها " نظرية الترجيح بين المقاصد الشرعية المتعارضة " وبنائها على أسس ثلاثة :

الأساس الأول : أن المصلحة ليست أصلاً مستقلاً عن أصول التشريع عند الغزالي إذ أنها ترجع إلى المحافظة على مقاصد الشرع بل هي طريقة من طرق الاستدلال بالنصوص الشرعية.

الأساس الثاني : أن المصلحة المرسلة إذا فسرت بالمحافظة على مقصود الشرع فهي حجة قطعية لا ينبغي الخلاف فيها بين الأئمة وحين يثور خلاف بينهم بشأنها فإنما هو خلاف راجع إلى تطبيق الأصل وتحقيق مناطه لا إلى صحة الاحتجاج به.

وأصل الاستدلال المرسل حجة قطعية في نظر الغزالي لا ينبغي لأحد أن يخالف فيها ولكن تطبيق الأصل على بعض الفروع والوقائع لا يفيد إلا الظن فيسوغ الاختلاف فيه وراح يسرد الأمثلة التطبيقية على ذلك.

الأساس الثالث : ملائمة المصلحة لتصرفات الشارع فإذا تعارض في نظر المجتهد مقصودان من مقاصد الشارع فإن الغزالي يرى أن عليه أن يوازن بين المقصودين ويرجح إحدى المصلحتين، حتى لو أدى ذلك إلى تقديم مصلحة شهدت لها النصوص غير المعينة على المصلحة التي شهد لها النص المعين كما في مسألة الترس الذي تقدم على أساس المصلحة العامة التي هي أصل لم يشهد له نص معين على مصلحة عدم قتل مسلم برىء التي هي مصلحة شهدت لها النص المعين وهو قوله تعالى [ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق] وأمثال ذلك (١).

أما المبحث الثاني : فقد عقده للأطوار التي مرت بها النظرية إذ فصل فيه تفصيلاً واسعاً كيف عالج الغزالي موضوع المصلحة المرسلة في كتبه الأصولية الثلاثة معرضاً بما كتبه الدكتور البوطي من قبله ومانسبه للإمام الغزالي من التناقض والاختباط في كلامه كان هو السبب فيما لحق بدراسة المصلحة من بعده من غموض وإبهام وتناقض واضطراب من ناحية وما حدا بكتاب الأصول قديماً وحديثاً من الاختلاف في تفسير نظرية الإمام الغزالي في المصلحة المرسلة من ناحية أخرى.

(١) نظرية المصلحة : ٤٢٤-٤٢١.

أقول : أفلا يكون هذا اعترافاً من الدكتور حسان بالاضطراب - إن لم نقل التناقض - الذي حصل للإمام الغزالي في تعريفه للاستدلال المرسل فيما كتبه الثلاثة وهو أمر يمكن أن نضيفه إلى ما ذكره الدكتور البوطي من مظاهر الاضطراب عند الإمام الغزالي رحمه الله.

وإلا فيماذا نفسر تعريفه " الاستدلال المرسل " في المنحول بالمصلحة التي سنكتت شواهد الشرع عنها، وفي المستصفي بالمصلحة الملازمة التي ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع؟ بينما يفسره هنا : بالاعتماد على المعنى المناسب المصلي الذي يظهر في الفرع من غير استشهاد بأصل معين؟.

والذي يبدو لي : أن الدكتور حسان خلط بين مصطلحين اتبعهما الإمام الغزالي رحمه الله الاستدلال المرسل والمصلحة المرسلة فجعلهما سواء إذ نقل لنا عبارة المنحول : " المختار عندنا والصحيح أن الاستدلال المرسل في الشرع لا يتصور حتى نتكلم فيه بنفي أو إثبات... الخ " (١).

والناظر إلى هذا الصنيع من د. حسان يتوهم أن مصطلح " الاستدلال المرسل " هو نفسه مصطلح المصلحة المرسلة " عند الغزالي.

بينما نجد الإمام الغزالي ينفي وجود الاستدلال المرسل والذي أفهمه مما ذهب إليه أنه لا يوجد معنى يطلق عليه " مصلحة " لا حكم للشرع فيها قبولاً أو رفضاً ولا يتصور وجود مثل ذلك بدليل قوله في العبارة التي نقلها عن المنحول " وما من مسألة تعرض إلا وفي الشرع دليل عليها أما بالقبول أو بالرد فإننا نعتقد استحالة خلو وإقعة عن حكم الله " (٢) فالذي يعنيه بالاستدلال المرسل أن تكون هناك مصلحة لا حكم للشرع فيها قبولاً أو رفضاً بوجه عام سواء كان ذلك الأصل نصاً معيناً أو قاعدة عامة أخذت من استقراء جملة نصوص أو مجموعة أدلة.

أما المصلحة المرسلة فإنها تعني عنده : " كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع " (٣). فاستعمال مصطلح " المصلحة

(١) نظرية المصلحة : ٤٣٦-٤٣٧.

(٢) المنحول : ٤٦٠.

(٣) المستصفي : ٣١١/١.

المرسلة " بالمعنى الذي ذكره د. حسان ناسباً للإمام الغزالي القول بعدم وقوعه لأن الشريعة كملت والدين قد تم إلى ما جاء من تعليل غير دقيق في نظري.

المسألة الثانية :

الاستدلال الصحيح :

عرض الدكتور حسان للاستدلال الصحيح عند الغزالي كما يؤخذ من كتاب المنحول وكان عرضاً موفقاً وعلمياً غير أن لي عليه بعض الملاحظات :

أ - ذكر الدكتور أن الإمام الغزالي نبه إلى عدم إمكان تقسيم المعنى المناسب واستشهد بعبارته " ثم أقسامه لا ضبط لها فإنه لا يحويه عد ولا يضبطه حد... الخ " (١).

والذي أراه أن تعبير الدكتور غير دقيق إذ أن الغزالي لم يصرح بعدم إمكان تقسيم المعنى المناسب بل عبارته تشير إلى أن له أقساماً كثيرة لا ضبط لها ولا عد ويعني بذلك الأمثلة والجزئيات المتفرقة للمصلحة وبخلاف هذا التأويل سنعود إلى القول لإثبات الاضطراب الذي حصل في كتاباته إذ أن الدكتور نفسه قال بعد صفحة واحدة في نتائج ما توصل إليه من المنحول :

" لم يتعرض الغزالي لتقسيمات المصلحة كما فعل في بقية كتبه بعد ذلك... الخ " فكيف يكون الغزالي يقرر عدم إمكان تقسيم المعنى المناسب - كما نسب إليه الدكتور - ثم يأتي فيقسمه في كتب أخرى؟

ب - رد الدكتور على الغزالي اعتباره عدم شرع حكم يحقق المصلحة في ضرب المتهم والأمثلة الأخرى إجماعاً من الصحابة على عدم جواز شرع مثل هذا الحكم فيما بعدهم " قائلأ وهذا نوع غريب من الاجماع في نظرنا فإن الإجماع المشهور إما اتفاق من المجتهدين واما قول من البعض وسكوت من البعض الآخر، أما سكوت المجتهدين على شرع الحكم فلا نرى تسميته إجماعاً على عدم جواز هذا الحكم ".

أقول : لو رجعنا إلى عبارة الغزالي التي أوردها الدكتور نفسه لوجدنا أن لها فهماً غير ما فهمه الدكتور ويجدر أن نأتي بنصها فقد تساءل الغزالي عن الفرق بين ما ذهب إليه هو وما ذهب إليه مالك رحمه الله وأجاب بما نصه " قلنا الفرق بيننا أننا تنبهننا إلى أصل عظيم

(١) نظرية المصلحة : ٤٣٨-٤٣٩.

لم يكثر مالك به وهو أننا قدمنا إجماع الصحابة على قضية المصلحة، وكل مصلحة يعمل على القطع وقوعها في زمن الصحابة وامتناعهم عن القضاء بموجبها فهي متروكة ونعلم على القطع أن الأعصار لا تنفك عن السرقة وكان ذلك يكثر في زمن الصحابة ولم يعزروا بالتهمة ولم يقطعوا لسانا في هذر مع كثرة الهذران ولا صادروا غنياً مع كثرة الأغنياء ومسيس الحاجات وكل ما امتنعوا عنه تمتنع عنه، ومالك لم يتبنه لهذا الأصل (١).

والناظر بتدقيق نظر إلى عبارة الغزالي هذه يجد أنه لم يقرر الإجماع بمجرد سكوت المجتهدين من الصحابة عن شرع الحكم كما ذكر د. حسان بل أحاط ذلك بقيود تعزز وقوع ذلك الإجماع : فقد اشترط حصول المصلحة وانتشارها على وجه اليقين في زمن الصحابة وحصول امتناعهم عن القضاء بها على وجه اليقين أيضاً ليقرر الإجماع على تركها عن شيء هذا حاله من الانتشار ومسيس الحاجة إلى القول به وعبارة الغزالي واضحة في ذلك عندما قال " ونعلم على القطع أن الأعصار لا تنفك عن السرقة وكان ذلك يكثر في زمن الصحابة ولم يعزروا بالتهمة ولم يقطعوا قط لسانا في هذر مع كثرة الهذران ولا صادروا غنياً مع كثرة الأغنياء ومسيس الحاجات " .

فهو إذا يرى أن السكوت في مثل هذه الحالة والامتناع عن الفعل إجماع على عدم مشروعيته وهو أمر مقبول في نظري إذا ما لاحظنا أن " السكوت في معرض البيان بيان " وخصوصاً في عصر الصحابة الذين عرفوا بحرصهم على الشريعة والقول بجزئياتها وعدم السكوت على خطأ.

المسألة الثالثة :

تقسيم المصلحة من حيث قوتها في ذاتها عند الغزالي :

مر بنا أن الغزالي رحمه الله قسم المصالح المرعية شرعاً إلى مراتب ثلاث الضروريات والحاجات والتحسينات ثم جعل ذلك التقسيم أساساً وميزاناً في حكم الاستصلاح إذ جعله مقتصرأ على ما كان داخلاً ضمن الضروريات وجعله حجة وإن لم يشهد له أصل معين بينما لم يعتبره في رتبتي الحاجيات والتحسينات إلا إذا اعتضد بشهادة أصل من الأصول هذا ما ذكره في المستصفى.

(١) المنحول : ٤٦٧.

وتقسيم الغزالي هذا كان موضع اعتراض من الدكتور البوطي الذي ذهب إلى أنه لا معنى لجعل الغزالي هذه المراتب أساساً وميزاناً في حكم الاستصلاح بعد ما كان قد أطلق القول بأن المصالح المرسله داخله ضمن مقاصد الشرع وأنها من أجل ذلك لا وجه للخلاف فيها بل يجب القطع بكونها حجة وعلل الدكتور البوطي ذلك بأنه لا فرق بين الضروريات والتجسينات في إمكان دخولها ضمن مقاصد الشرع إذ أن "المصالح المرسله" ليس مقتصرأ على المصالح الضرورية^(١).

إلا أن الدكتور حسان رد اعتراض البوطي ونسبة الاضطراب إلى كلام الغزالي لأمرين:

أولهما : أن الغزالي قد صرح بأن ما لا يجري مجرى الضروري من الحاجيات والتحسينات يؤخذ به.

وثانيهما : لأن ما لا يجري هذا المجرى ليس في مقاصد الشرع العامة ما يدل على الحكم بمجرد المصلحة دون الاعتماد على الأصل المعين فتطبيق مقاصد الشرع يفيد عدم الحكم بمجرد مصلحة تحسينية لا تجرى مجرى الضروري^(٢).

أقول : اتضح لنا أن الدكتور البوطي جعل محل الاضطراب في كلام الغزالي هو تقريره أمرين يبدوان وكأنهما متناقضين، فهو يقرر أولاً أن ما كان من المصالح في رتبة الضروريات وحده هو الذي يجوز الأخذ به أما ما كان فيه رتبة الحاجيات أو التحسينات فلا يقرر ثانياً أن اسم "المصالح المرسله" يتناول الجميع وليس مقتصرأ على الضرورية فما وجه التفريق بينهما لكن اعتذر عن الإمام الغزالي بأنه لاحظ هذا فيما بعد فذكر أن ما ننقل فيه الخلاف فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى^(٣).

بينما نجد الدكتور حسان يرد على الدكتور البوطي بما هو خارج عن موضع النزاع إذ ذكر أن الإمام الغزالي قد صرح بأن ما يجري مجرى الضروريات الحاجيات والتحسينات يؤخذ به وأن ما لا يجري مجرى الضروري فلا يلحق به بل لابد من

(١) نظرية المصلحة هامش : ٤٣٢.

(٢) ضوابط المصلحة : ٣٩٣.

(٣) ضوابط المصلحة : ٣٩٦.

اعتضاده بأصل والبوطي لم يذكر ما ذهب إليه الغزالي في هذا ولم يجعله مدار الاضطراب في موقفه كما رأينا فلا وجه للرد عليه في هذه الجزئية.

المسألة الرابعة :

وصف المصلحة بالأوصاف الثلاثة مع كونها مرسلة :

. مما قرره الدكتور البوطي مظهراً من مظاهر الاضطراب بشأن المصلحة المرسلة عند الغزالي إقراره بأن المصلحة قد تكون ضرورية وقطعية وكلية مع احتفاظها بوصف الارسال رغم اتصافها بالأوصاف الثلاثة، وكان ذلك سبباً في أن ينهج الغزالي في تفسير الارسال نهجاً ربما لم يكن قد ذهب اليه غيره من الأصوليين إذا فسر في نظر البوطي تفسيراً يتسع للمصالح الضرورية القطعية الكلية واستشهد لهذا التفسير بنص ما جاء في المستصفى إذا قال " وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها في الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تسمى لذلك مصلحة واحدة " .

إذا في الإرسال عند الغزالي كما يراه البوطي " أن لا يوجد شاهد من نص معين على تلك المصلحة بينها وإن وجد لها شاهد من أصل متفق عليه أو وجدت لها شواهد من القواعد الفقهية الكلية المجمع عليها ونالت بسبب ذلك إجماع الأمة " (١).

ومجال التحفظ لدى البوطي على هذا أن خلافاً شديداً بين العلماء دار فيما يسمى بالمصالح المرسلة وهل أن الأحكام الداخلة صراحة ضمن قواعد الفقه المعتبرة بالإجماع تكون من هذا القبيل ولا يخفى أن هذه الأحكام يتكون منها ما يزيد على نصف أحكام الشريعة الإسلامية وفقها وأنها في كثير من الأحيان تستند إلى ما هو أقوى من القياس الذي هو أعلى مرتبة من الاستصلاح، بل ربما وقع إجماع على تلك الأحكام خصوصاً عندما تستند إلى مصلحة ضرورية قطعية كلية.

وخلص بعد هذا إلى القول بأنه لا بد وأن يكون المراد بالمصالح المرسلة معنى آخر غير معنى المصالح الداخلة من قريب وبصورة قطعية في القواعد الفقهية المتفق عليها أو المدلول عليه بأدلة متفرقة تكاد تجمع عليها الآراء إذا أن مثل هذه المصالح لا يمكن أن يبقى مرسلأ.

(١) جمع الجوامع وشرح المحلى عليه : ٢٨٤/٢.

وقد أيد البوطي تأويله هذا بما صنعه الغزالي نفسه من تقسيم المصلحة إلى أقسام ثلاثة ما شهد الشرع لاعتبارها وما شهد لبطلانها ولا لاعتبارها " والثالث هو : المصالح المرسلّة.

فكون الغزالي قد قرر أولاً أنه لا مانع من أن تكون المصلحة المرسلّة ضرورية وقطعية وكلية وأن هذه الأوصاف لا تخرجها عن الإرسال، يتعارض مع ما ذهب إليه كغيره من العلماء ومع تقريره مؤخراً أن القسم الثالث هو ما يسمى بالمصلحة المرسلّة " .

وقد قرر السبكي في جمع الجوامع ذلك عندما قال " وليس من مصلحة ضرورية قطعية-كلية " .

وعلل الشارح ذلك بأنها مما دل الدليل على اعتباره فهي حق قطعاً^(١). والدكتور البوطي اعتذر للإمام الغزالي أنه ربما كان ذلك اصلاً خاصاً به ولا مشاحة في الاصطلاح.

أما الدكتور حسان فقد أخذ على الدكتور البوطي اعتراضه هذا وجعله ذلك مظهراً من مظاهر الاضطراب لدى الغزالي.

والواقع أنه لا نجد خلافاً بين الأستاذين الجليلين إذا ما نظرنا إلى أن الدكتور حسان قال : " ونحن لا نرى أي اضطراب في أن يحدد الغزالي المصلحة التي يحتج بها بأنها الداخلة تحت أصل شهدت له النصوص الشرعية ثم يسم هذه بالمصلحة المرسلّة " ^(٢).

وإلى اعتذار الدكتور البوطي عن الغزالي بأنه ربما يكون ذلك مصطلحاً خاصاً به كما أسلفنا. لكن الذي لفت نظري أن الدكتور حسان تساءل مستنكراً على الدكتور البوطي أمراً لم يتطرق إليه عند تحليل هذه الجزئية إذ قال " ثم من أين له - ويعنى البوطي أن المصلحة التي لا تدخل تحت جنس قريب شهدت له النصوص في الجملة هي التي ثار النقاش والجدل حولها يأخذ بها البعض ويرفضها البعض " مع أن الغزالي يسمّى هذه المصلحة بالغريبة ويحكي الاتفاق على ردها " ^(٣).

(١) جمع الجوامع وشرح المحلي عليه : ٢٨٤/٢ .

(٢) نظرية المصلحة - هامش ٤٣٢ .

(٣) نظرية المصلحة - هامش ٤٣٢ .

أقول : وأين قال ذلك الدكتور البوطي؟ الذي أراه أن الدكتور حسان حمل كلام البوطي مالم يحتمله وبمنظرة فاحصة إلى عبارته يتضح لنا أن الدكتور البوطي إنما كان يتحدث على أن ما كان من الأحكام الداخلة صراحة ضمن قواعد الفقه المعتمدة بالإجماع هل يمكن أن تسمى بالمصالح المرسله، مشيراً إلى أن هذا هو موضوع النقاش والجدال الطويل الذي دار بين العلماء في شأن ما يسمى بالمصالح المرسله لم يقصد به الأحكام الداخلة صراحة ضمن قواعد الفقه المعتمدة بالإجماع كقولهم : العادة محكمة، المشقة تجلب التيسير الضرر يزال ... الخ فالأحكام الداخلة من قرب ضمن هذه القواعد يتكون منها ما يزيد على نصف أحكام الشريعة الإسلامية وفقهها وسندها في كثير من الأحيان أقوى من القياس الذي هو أعلى رتبة من الاستصلاح بل وإن كثيراً من تلك الأحكام حائز على إجماع الأئمة خصوصاً ما كان منها مستنداً إلى مصلحة ضرورية قطعية كلية" (١).

وهو كلام صريح وواضح لم يذكر فيه البوطي أن المصلحة التي لا تدخل تحت جنس قريب شهدت له النصوص في الجملة هي التي ثار النقاش والجدل حولها... إلى آخر ما جاء في تساؤل د. حسان.

بل إن كلام الدكتور البوطي منحصر في ما كان من الأحكام الداخلة صراحة ضمن قواعد الصفة المعتمدة بالإجماع هل تسمى مصلحة مرسله كما هو واضح.

المسألة الخامسة :

شرط الكلية في المصلحة المرسله :

تباينت وجهتا النظر عند البوطي ود. حسان في وقوع الاضطراب في اشتراط الغزالي أن تكون المصلحة المرسله كلية للاحتجاج بها من عدم ذلك وكان منشأ الخلاف بينهما أمرين :

١ - تعرض الإمام لهذا الشرط في كتابه المستصفى دون كتابيه شفاء الغليل والمنحول.

٢ - عدم الفهم الدقيق لموقف البوطي من تأويل موقف الغزالي من قبل د. حسان وإنني وإن كنت قد تعرضت لجانب من هذا الأمر فيما سبق إلا أنني وجدت مناسباً أن أعرض

(١) ضوابط المصلحة : ٣٩٧.

وجهتي النظر للموازنة بينهما ثم تحديد موقف الغزالي من هذا الشرط على وجه الدقة.

فالدكتور البوطي لم يتعرض لشرط الكلية بعينه ليجعله مظهر الاضطراب في موقف الغزالي إلا أنه في معرض أخذه على الغزالي جعل مراتب المصالح أساساً وميزاناً لحكم الاستصلاح وبعد بيان الاضطراب الذي لاحظته على الإمام فيما كتب عن هذا الموضوع في كتبه الثلاثة وما فهمه المحقق السبكي من مجموع ما قاله والذي تلخص عنده أن الإمام الغزالي إنما شرط في المصلحة أن تكون قطعية كلية ضرورية لإخراجها عن محل النزاع لا لأصل القول بها إذ أن الخلاف فيها منحصر فيما لم تتوفر فيه هذه الشروط، بعد كل هذا راح يؤكد سلامة هذا الفهم بما ذكره في كتابه شفاء الغليل حينما لم يحصر اعتبار المصالح المرسلة بالمصالح الضرورية فقط بل أدخل معها الحاجيات إذ أنه جاز الاستمسك به إلا أن يشهد له أصل معين.

وهكذا فعل في المنحول أيضاً إلا لم يشترط لاعتبار المصالح أي مرتبة من مراتبها بل ذكر أن المعتبر منها ما كان ملائماً لأحكام الشارع ومقاصده وهذا هو القدر المشترك فيما كتبه الغزالي عن الاستصلاح في كتبه الثلاثة.

فالدكتور البوطي إذا ناقد لما ظاهره اضطراب في موقف الإمام الغزالي من الاستصلاح فيما كتبه في الكتب الثلاثة مؤول له بما فهمه هو وما فهمه من قبله أئمة الأصول دفعاً لهذا الاضطراب^(١).

أما الدكتور حسان فإنه يرد على البوطي بأنه "ليس هناك تناقض أو اضطراب في كلام الغزالي"^(٢) واسترسل يناقش الموضوع بطريقة أرى أنها بعيدة عن وجهة نظر البوطي إذا قال: "ففي الكتاب الأخير - يعني المستصفى لم يصرح الغزالي بشرط الكلية وإنما اشترط هذا في مثال خاص هو مثال الترس".

أقول أوضحنا فيما سبق أن الغزالي رحمه الله صرح في المستصفى أن ما كان من المصالح واقعاً في رتبة الضروريات فإنه حجة وإن لم يشهد له أصل معين وإما ما كان واقعاً في رتبة الحاجيات والتحسينات فإنه لا يجوز الحكم بمجرد بل لا بد وأن يعتضد بشهادة أصل إلا إذا جرى مجرى الضرورات فإنه يأخذ حكمها.

(١) ضوابط المصلحة : ٣٩٤-٣٩٥.

(٢) نظرية المصلحة : ٤٥٤.

ثم مثل للمصلحة الضرورية بالمسألة المشهورة وهي قتل الترس إذ فيه حفظ جميع المسلمين أو أكثرهم.

فإذا كان الغزالي قد ذكر هذا المثال للمصلحة الضرورية مبيناً أن هذه المصلحة توفرت فيها أوصاف ثلاثة : كونها ضرورية وقطعية وكلية وجعل ذلك أساساً للمصلحة المتفق عليها التي لا مجال للخلاف فيها أفلا يكون ذلك شرطاً في عموم المصلحة التي لا خلاف فيها وأياً كان التمثيل عليها. وأما قول د. حسان "إنما اشترط ذلك في مقال خاص هو مثال الترس مما يفهم أن الكلية ليست شرطاً عند الغزالي بحجة أنه ذكره لمثال خاص فإنه غير دقيق.

أما ما جاء فيما بقي من مناقشته للموضوع فإنه ليس مما فيه خلاف بين الأستاذين الكريمين وليس هو من موضع النزاع وإن بدأ للدكتور حسان وكأنه يستقيض بالرد على البوطي من خلاله إلا أنني لأجد فيه ذلك.

الخاتمة

بعد هذا العرض لمذهب الامامين الجليلين : إمام الحرمين وتلميذه الإمام الغزالي في الاستصلاح وما سبقهما من مقدمات نستطيع أن نوجز أهم ما توصلنا إليه من نتائج على النحو التالي :

- ١ - عرف الأصوليون المناسب بتعريفات اختلفت صيغها لكنها ترجع في النهاية إلى غاية واحدة هي اعتبار ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً.
- ٢ - كما علمنا أن المصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم وهذا هو اتجاه الغزالي في تعريفه لها.
- ٣ - واتضح لنا أن الأصوليين استعملوا لفظ الاستصلاح للمصلحة المرسلة بينما ذهب امام الحرمين إلى تسميته بالاستدلال، وبعضهم أطلق عليه المناسب المرسل، إلا أن الامام الغزالي عبر عنه بدلاً عن المصلحة المرسلة وتبعه في ذلك غير واحد من المتأخرين.
- ٤ - أما الاستدلال فإن بعض الأصوليين استعمله فيما هو أعم من المصلحة المرسلة إذ جعل المصلحة المرسلة قسماً من أقسامه فهو اسم لنوع خاص من الأدلة وهو ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس مما جعله يشمل الاستصحاب وغيره لكن إمام الحرمين استعمله في المصلحة المرسلة عند غيره.
- ٥ - قسم الأصوليون المناسب باعتبارات مختلفة إلى أقسام مختلفة كان بينها المناسب المرسل الذي لم يعتبر شرعاً لا بنص ولا بإجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه وهو على قسمين ما علم الغاؤه وما لم يعلم الغاؤه وهذا هو المسمى المصالح المرسلة.
- ٦ - قسم الأصوليون مقاصد الشرع إلى ثلاثة أقسام : الضرورية، والحاجية، والتحسينية، وهو أمر مجمع عليه لدى الأصوليين.
- ٧ - استقرأ امام الحرمين مذاهب العلماء في الاستدلال " الاستصلاح " وعدها ثلاثة : مذهب النفاة مطلقاً، ومذهب الاستدلال به مطلقاً والمذهب الثالث قبوله إذا كان قريباً من معاني الأصول الثابتة وهو الذي رجحه.

٨ - بسط الإمام الغزالي القول في الاستصلاح في كتبه الأصولية الثلاثة : المنحول، شفاء الغليل، والمستصفى.

وعرف المصلحة بأنها : المحافظة على مقصود الشارع في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وهذا المعنى الاصطلاحي هو المقصود هنا وإن كانت في الأصل اللغوي ولا عرفي تستعمل لجلب المنفعة ودفع المضرة.

ثم قسمها كغيره إلى أقسام ثلاثة ما شهد الشرع لاعتبارها وما يشهد الشرع بإلغاءها وما لم يشهد الشرع لاعتبارها ولا بإلغاءها. كذلك قسمها إلى رتبها الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية.

وقرر أن ما كان في رتبة الحاجيات والتحسينات فإنها لا يجوز اعتبارها مصدراً من مصادر التشريع بمجردها بل لابد من أن تعتضد بشهادة أصل من الأصول لها بالاعتبار. وأما ما كان في رتبة الضروريات فإنها مقبولة ولا يشترط أن يشهد لها أصل معين بالاعتبار. بل اشترط أن تكون ضرورية قطعية كلية. ولكنه لم يجعلها أصلاً خامساً من أصول التشريع بل هي ضمن الأصول الثلاثة الكتاب والسنة والإجماع لأن المصلحة مردها إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع إنما تعرف بهذه الأدلة الثلاثة.

٩ - اتضح لنا أن هناك تبايناً في وجهات النظر عند القدامى والمحدثين من الأصوليين في تأويل موقف الإمام الغزالي من الاستصلاح. إذ نسب إليه بعضهم الاضطراب فيما كتب في كتبه الثلاثة وبعضهم نفى ذلك الاضطراب بينما أوله آخرون وقد بينا وجهة نظرنا فيما كتبه المحدثون من تأويلات تخص هذا الجانب نرجو أن نكون قد وفقنا به.

نسأله تعالى التوفيق والسداد.. والحمد لله رب العالمين..

أهم مراجع البحث

- ١ - الإبهاج في شرح المنهاج - للسبكيين - دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٢ - الإحكام في أصول الأحكام - للآمدي - دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٣ - أصول الفقه الإسلامي - للدكتور وهبة الزحيلي - دار الفكر المعاصر - بيروت.
- ٤ - البرهان في أصول الفقه - لإمام الحرمين الجويني - بتحقيق الدكتور عبدالعظيم الديب - الطبعة الثالثة - دار الوفاء للطباعة والنشر - المنصورة - مصر.
- ٥ - شفاء الغليل - للإمام الغزالي بتحقيق الدكتور حمد الكبيسي - طبعة وزارة الأوقاف العراقية - مطبعة الإرشاد - بغداد ١٩٧١ م.
- ٦ - شرح الأسنوي - نهاية السؤل على منهاج الأصول - مكتبة محمد علي صبيح - مصر.
- ٧ - شرح طلعة الشمس على الألفية : للعلامة السالمي - الطبعة الثانية - وزارة التراث القومي - سلطنة عمان ١٩٨٥ م.
- ٨ - شرح مختصر المنتهى - عضدالدين الإيجي - مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٣ م - مراجعة الدكتور شعبان محمد اسماعيل.
- ٩ - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية - د. محمد سعيد رمضان البوطي - مؤسسة الرسالة - الطبعة الرابعة ١٩٨٢ م.
- ١٠ - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي - لعلاء الدين البخاري - الطبعة الثانية - الفاروق الحديثة للطباعة والنشر ١٩٨٢ م.
- ١١ - لسان العرب - لابن منظور - دار احياء التراث العربي - بيروت.
- ١٢ - المحصول في علم الأصول - للإمام الرازي - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٨ م.
- ١٣ - مختصر المنتهى - لابن الحاجب - مع شرح مختصر المنتهى.
- ١٤ - المستصفى في علم الأصول - للإمام الغزالي - دار الفكر للطباعة والنشر.
- ١٥ - المعجم الوسيط.



جامعة قطر

كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية

دورة

الدكتور محمد اللفيعة
الدكتور محمد الطريفي
١٩٩٩م - ٢٠٠٠م

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

بين الامامين : المازري والجويني
في اصول الفقه

أ.د. عمار الطالبي

الأستاذ بكلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية

جامعة قطر

الإمامين : المازري والجويني

الإمام المازري علم من أعلام المغرب الإسلامي ، ومن أذكى شيوخ أفريقية ، عرف بالاستقلال في الاجتهاد ، وتحقيق الفقه ، ودقة النظر في الأصول ، وغيره من العلوم الإسلامية ، وعلوم العربية ، وصفه القاضي عياض أبو الفضل عياض بن موسى السبتي (٤٧٦ - ٥٤٤هـ) بأنه لم يكن في عصره من المالكية أفقه منه ، وحسب أنه تحقق برتبة الاجتهاد.

المازري هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري ، لا يعرف تاريخ ميلاده بدقة ، وإنما أشار المترجمون له إلى أنه عاش ثلاثا وثمانين سنة^(١) ، فتكون ولادته سنة ٤٥٣هـ .

ولقب بالمازري نسبة إلى مدينة مازر التي تقع في الجنوب الغربي من جزيرة صقلية^(٢) ، وهي بفتح الزاي كما ضبط ذلك صاحب تاج العروس^(٣) ، وابن خلكان ، وقد تكسر^(٤) ، ويذكر بعض المؤرخين أن هذا الاسم لم يعرف في صقلية قبل الإسلام ، فهو من وضع الفاتحين المسلمين ، ويحتمل أنه نقل إليها من اسم قرية في بلاد فارس وهي قرية مازرة بلرستان^(٥) .

وأغلب الظن أنه ولد بمازر لأنه لم يشير أحد من المؤرخين إلى أنه ولد بالمهدية التي "استوطنها" كما عبّر عن ذلك القاضي عياض^(٦) . وذكر ابن فرجون^(٧) أنه "نزل" المهدية من بلاد إفريقية ، وأن أصله من مازر ، وعبّر عن ذلك صاحب

(١) ابن خلكان ، الوفيات ، ج٤ ، ص ٢٨٥ ، والمقري ، أزهار الرياض ، ج٣ ، ص ١٦٦ . ماعدا ابن قنفذ فإنه نص على أنه قارب التسعين حين وفاته .

(٢) أرسلت سفن الجيش الإسلامي بساحل هذه المدينة مازر الواقعة على ساحل البحر بقيادة القاضي أسد بن الفرات وكان حليفه النصر على الجيش البيزنطي وذلك في ربيع الأول سنة ٢١٢هـ عند رأس قرنتولا Mazara القريب من مدينة مازرا : Granitola في نطق الصقليين . انظر مقدمة شرح التلقين للمازري ، تحقيق الشيخ محمد المختار الإسلامي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٩٧م ، ج١ ، ص ٤٣ .

(٣) الزبيدي ، ج٣ ، ص ٥٤١ .

(٤) ابن خلكان ، ج٤ ، ص ٢٨٥ .

(٥) Philippo Natoli, Storia Della Cita Di Mazara, P. 33-35.

(٦) الغنية ، ص ١٣٢ .

(٧) الديباج ، ص ٢٧٩ .

الذيل والتكملة^(١) بأنه " نزيلها " ولعله هاجر من صقلية حين احتلها النورمان سنة ٤٦٤ هـ وإن لم يكن لنا دليل قاطع على ذلك. وأجمع المؤرخون الثقات أنه توفي في سنة ٥٣٦ هـ^(٢).

ويمكن القول بأنه قضى أغلب حياته في المهديّة ، وإن درس على بعض أساتذته في سوسة و صفاقس اللتين لا تبعدان كثيرا عن المهديّة^(٣) ، ودفن بمدينة المنستير على الساحل الشرقي التونسي .

شخصيته :

عرف بالذكاء ، والاستقلال الفكري منذ حداثته فكان يناقش أساتذته في مسائل متعددة ، ويتفرد برأيه فيها كما أشار إلى ذلك في كتبه^(٤) وانتقد أستاذه أبا الحسن علي بن محمد الربيعي اللخمي (ت ٤٧٨ هـ) : « وهذا الذي قاله^(٥) رحمه الله هفوة لا يقع فيها حاذق بعلم الأصول ، وإن كان رحمه الله ليس بخائض في علم الأصول ، ولكن تعلق بحفظه منها ألفاظ ربما صرفها في غير مواضعها ، ولقد كنت خاطبته على مواضع منها رأيت انحرف فيها عن أغراض أهلها ، فربما أظهر قبولا لذلك وربما استثقله ... »^(٦) وأطال في مناقشته ، وذكر أنه استقل ببعض الآراء عن المشائخ المفتين في القراءة في الوتر بعد صلاة التراويح فأنكروا عليه : « وقد كنت في سن الحداثة وعمري عشرون عاما وقع في نفسي أن القراءة في الشفع لا يستحب تعيينها إذا كانت عقب تهجد الليل ، وإنما الاستحباب يتوجه في حق من اقتصر على شفع الوتر ، فأمرت من يصلي التراويح في رمضان أن يوتر عقب فراغه من عدد الأشفاع ، ويأتي بجميع مقروءاته بالحزب الذي يقوم به فيه ، ويوتر عقبه ، فتمالاً المشائخ المفتون حينئذ بالبلد على إنكار ذلك ، واجتمعوا

(١) السفر السادس، ص ٢٩١.

(٢) في اليوم الثالث من ربيع الأول عند القاضي عياض، الغنية، ص ١٢٣، والثاني أو الثامن عشر منه عند ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٨٥ وأنظر المقرئ، أزهار الرياض، ج ٢، ص ١٦٦.

(٣) تبعد سوسة عن المهديّة بـ (٦٠ كم) ، ويبعد صفاقس بـ (١٠٠ كم).

(٤) الإملاء، مخطوط، ص ١٥٨.

(٥) في تعليق له على ابن عبد الحكم في قوله بفرضية صلاة الجنازة مستدلا بقوله تعالى [ولا تصل على أحد منهم مات أبدا] / التوبة ، ٨٤.

(٦) المازري، شرح التلقين، ج ٢، ص ١١٤ - ١١٤٧ وناقشه في مسائل أخرى، شرح التلقين، ج ٢، ص ٥٣٨.

بالقاضي ، وكان ممن يقرأ عليّ ، ويصرف الفتوى فيما يحكم به إليّ ، فسألوه أن يمنع من ذلك ، فأبى إلا أن يجتمعوا لمناظرتي على المسألة ، فأبوا فأبى ^(١) ومعنى هذا أن قاضي المدينة كان تلميذا له ، ويعتمد عليه في الفتاوى ، وهو ما يزال في سن الحداثة (عشرين سنة) ، ومع ذلك تصدى للتدريس والإفتاء ، متحديا فقهاء هذه المدينة الذين شكوه إلى القاضي فدعاهم إلى مناظرته فامتنعوا ، كما خالف أستاذه اللخمي في رأيه في الخلاف في جواز صلاة المالكي خلف الشافعي : « وإجراء الخلاف في ذلك علي الإطلاق عندي لا يصح . وقد حكى حذاق أهل الأصول إجماع الأمة على أجزاء صلاة الأئمة المختلفين في الفقه بعضهم وراء بعض ، لأن كل واحد منهم يعتقد أن صاحبه مصيب إن كان يرى أن كل مجتهد في مسائل الفروع مصيب ، وإن كان ممن يرى الحق في واحد فإنه لا يقطع بأنه وافقه دون صاحبه الذي خالفه ، فلهذا صحت صلاة بعضهم وراء بعض ^(٢) » .

وشهد له تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (٧٢٧ - ٧٧١هـ) بالذكاء والجرأة : « إن هذا الرجل كان من أذكى المغاربة قريحة ، وأحدهم ذهنا ، بحيث اجتراً على شرح البرهان لإمام الحرمين ، وهو لغز الأمة ، الذي لا يحوم نحو حماه ، ولا يدندن حول مغزاه إلا غواص على المعاني ، ثاقب الذهن ، مبرز في العلم ^(٣) » .

كما شهد له القاضي عياض بدقة النظر الفقهي ، والاجتهاد ، وعلو كعبه فيه ، ولم يظهر في عصره من هو أفاقه منه في المذهب المالكي ^(٤) ، وكانت مكانته عند الشيخ خليل في مختصره ، أحد الأئمة الأربعة الذين تعتمد آراؤهم ^(٥) ، لهذا كله لقب بالشيخ الفقيه ^(٦) وبالإمام ^(٧) حيث سلم له الفقهاء وعامة الناس بالإمامة في العلم والسلوك .

(١) شرح التلقين ، ج٢ ، ص ٧٨٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ٤٩٦ .

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق محمود محمد الطناحي ، وعبد الفتاح محمد الحلو ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ج٦ ، ص ٢٤٣ . كما وصفه " بأنه من أئمة العلم والدين " ، ص ٢٠١ .

(٤) الغنية ، ص ١٣٣ .

(٥) خليل بن اسحق ، المختصر ، ص ٣ .

(٦) لقب بالشيخ الفقيه ، وبالشيوخ في شرحه للتلقين ، انظر ج١ ، ص ١١٧ ، ١٢٤ ، ١٢٧ وفي أول كل شرح لفقرات التلقين .

(٧) ولقب بالإمام ، انظر سبب ذلك في الديباج لابن فرحون ، ص ٢٨٠ .

منهجه :

يمتاز المازري بجمعه بين الطريقة القيروانية التي تعتمد في دراسة المدونة مثلا ، على تحقيق النصوص والروايات ، والطريقة العراقية التي تتجه إلى الأدلة والقياس والنظر الأصولي ، والمنهج الجدلي ، والغوص على المعاني وأسرار التشريع ويعبر عن أصحابه العراقيين من المالكية بأنهم : " حذاق أهل العراق " ^(١). كما يمتازون بربط الفروع بأصولها . فالطريقة القيروانية ورثها عن شيوخه القيروانيين ، والطريقة العراقية أخذها عن كتب مالكية العراق وفي مقدمتهم القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (ت ٤٢٢هـ) ولذلك شرح المازري كتابه " التلقين " .

اكتسب دقة في النظر والتحليل بدراسته للرياضيات ، وللطب ومناقشته للفلاسفة ، والمتكلمين ، والاطلاع على مناهجهم التحليلية الاستدلالية . وعلى منهج الأصوليين من الفقهاء فاتسع افقه العلمي ، وتميزت طريقته في دقة التحرير ، وسلامة الاستدلال ، والنفاد إلى " النقد الجيد لما لا يراه من الآراء والمذاهب ، ويغلب عليه في الحديث الدراية كما يبدو في تعليقه على صحيح مسلم الذي سماه " المعلم بفوائد مسلم " وان لم يهمل الرواية ، ولذلك وصف ابن خلدون هذا المصنف بأنه " اشتمل على عيون من علم الحديث ، وفنون من الفقه " ^(٢) فلم يقتصر فيه على فقه الحديث ، بل عني أيضا بأصول الدين وبالتأويل على الطريقة الأشعرية . كما عني بالخلاف العالي ومقاصد الشريعة في كتابه " شرح التلقين " وتأثر بطريقته من بعده ابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ) في كتابه " بداية المجتهد وكفاية المقتصد " ولا شك أن المازري تأثر بالقاضي عبد الوهاب الذي كان ذا عناية بمسائل الخلاف ، والمقارنة ، وألف في ذلك كتابه : " الاشراف على مسائل الخلاف " ولذلك عني المازري أيضا بمسائل الخلاف ، والاشارة إلى آراء الأئمة وخاصة أبا حنيفة ، والشافعي ، وأحيانا يشير إلى فقه أحمد بن حنبل ، وهذا ما سار عليه ابن رشد في البداية أيضا . ولم يكن أهل المغرب ينهجون هذا المنهج قبل ذلك .

شيوخه :

عاش المازري في عصر مضطرب ، تعصف به الفتن ، وألوان عنيفة من الصراع

(١) شرح التلقين ، ج١ ، ص ٤٦٥ .

(٢) المقدمة ، تحقيق عبد الواحد وافي ، ج١ ، ص ٨٠١ .

السياسي والمذهبي ، في عهد الدولة الصنهاجية التي دامت في الفترة بين ٣٦١هـ و٥٤٣هـ وحكمها المعز ابن باديس الصنهاجي (ت ٤٥٤هـ) ثم ابنه تميم (١٠٥هـ) ثم ابنه يحيى (ت ٥٠٩هـ) ثم ابنه الحسن الذي هرب من المهدية واحتلها روجار النورماندي، وبذلك انهضت هذه الدولة سنة (٥٤٣هـ) ، أما تونس فقد كانت تابعة لبني حماد ، بقيادة ناضر بن علناس ، وكان واليها عبدالحق بن عبد العزيز بن خراسان وكانت عاصمتهم بجاية ثم قلعة بني حماد بشرق الجزائر حاليا، وشهد المازري احتلال نصارى جنوة للمهدية سنة ٤٨٠هـ ، وتشتت المدرسة القيروانية لما هاجم أعراب صعيد مصر القيروان، وأتوا عليها وعلى حضارتها ، وجعلوها خرابا يبابا ، وانقسمت البلاد على نفسها إلى إمارات واهنة ضعيفة ، ومن بين شيوخ المازري الذين هجروا القيروان إلى صفاقس اللخمي ، كما هاجر شيخه ابن الصائغ أيضاً من القيروان إلى سوسة.

١- من أبرز شيوخ المازري من فقهاء القيروان الشيخ أبو الحسن علي بن محمد الربيعي المشهور باللخمي انتقل من القيروان وأقام بصفاقس، عرف بالفقه واختياراته التي تفرد بها، أو اختارها من أقوال أئمة المذهب المالكي، وقد نجا بنفسه من هجوم الأعراب على القيروان، وأغلب الظن أن المازري أخذ عنه بمدينة صفاقس التي اشتهر بها مسجده، ومما يزال يُعرف إلى اليوم بجامع الشيخ اللخمي أو بجامع "الدريية" لأنه يقع بهذا النحي الذي كان يعرف "بالدريية" حيث تقع دار الآثار، وإدارة والي صفاقس فيما مضى ، بعد أن تم توسيعه وتقام به صلاة الجمعة^(١)، وتوفي سنة ٤٧٨هـ ودفن بالمقبرة العامة شمال سور مدينة صفاقس، وبني على ضريحه مسجد، وبني مراد باي ملك تونس قبة عليه، ثم بني سنة ١٩٨١ جامع ملاصق لجدار المسجد الصغير الذي دفن فيه وأطلق عليه "جامع الإمام اللخمي"^(٢) وتأثر المازري بطريقته التي انتهجها في كتابه "التبصرة" التي خرج فيها كثيرا عن قواعد المذهب المالكي فيما ذكر القاضي عياض^(٣)، ومن عناصر هذه الطريقة أنه يثير عدة أسئلة تحصر أصول باب ما من أبواب الفقه ثم يجيب عليها، وهذا ما فعله المازري في شرح التلقين فيما أشار إليه الشيخ محمد المختار السلامي^(٤) الذي توجد لديه قطعة من التبصرة فقارنها بطريقة المازري ، ولكن المازري لا

(١) الشيخ محمد المختار السلاي، مقدمة شرح التلقين، ص ٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٨. (٣) المدارك ، ج٨ ، ص ١٠٩.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٩ - ٦٠.

يسلم بكل اختيارات اللخمي شيخه ، فانتقده فيها ، وحاوره في حياته في بعض المسائل الأصولية كما أشرنا إلى ذلك من قبل ، وقد أشار إلى بعض هذه المحاورات في كتابه " الإملاء على البرهان " وأوضح لنا أنه كان يدرس عليه صحيح البخاري ، فهو إذن أستاذه في الحديث كما كان أستاذا له في الفقه ، قال المازري : « وقد دار بيني وبين الشيخ أبي الحسن اللخمي رحمه الله^(١) في هذا السؤال (إيجاب العزم في الأوامر) مقام طويل حين قراءة البخاري عليه ، وذلك أنني عرضت له بمذهب القاضي في إيجابه العزم فاشتد إنكاره لذلك ، واستبعده ، كما استبعده أبو المعالي هاهنا ، واستعظم القول به ، فلم يكن إلا قليلا حتى قرأ القارئ : (إذا التقى المسلمان بسيفهما) الحديث ، وفيه تعليل للنبي ﷺ كون المقتول في النار بكونه حريصا على قتل صاحبه ، فقلت له : هذا يشير إلى ما قاله القاضي ، لأن الحديث إنما اقتصر فيه التعليل بالحرص على المعصية التي هي القتل ، ولم يتعرض إلى حمل السلاح لذلك ، ولا إلى المكاوحة فلم يكن منه رحمه الله جواب^(٢) عن هذا ينقل سوى التماذي على الإشارة إلى استبعاد هذا ، وقد وقع لأبي المعالي في هذا الباب إغفال... وهذا أورده على الشيخ أبي الحسن اللخمي رحمه الله تماما لما كنت حكيته عنه فأشار إلى أن هذا يردده الحديث الصحيح في أن من هم بالسبيئة ولم يعملها لم تكتب^(٣) وأشار إلى اللخمي وإلى آرائه في مواضع عدة من كتبه^(٤) ولم يسلم شيخه هذا من نقده بالرغم من أنه يحكي أقواله واختياراته كثيرا ، ومنها تخريجه في جواز الائتتمام بمن يقرأ بقراءة ابن مسعود فقال : « فهذا التخريج زلل ، والمسألة عظيمة الموقع »^(٥) وقد تتبعت المواضع التي أشار فيها إلى أبي الحسن اللخمي ، فكان طوال الجزء الثاني والثالث لا يترجم عليه مما يدل على أنه كان حيا حين تأليف كتاب شرح التلقين. وفي أثناء الجزء الثالث ابتداء من ص ١١٤٥ أخذ يترحم عليه مما يشير إلى أنه توفي أثناء تأليف الكتاب ،

(١) يشير هذا الترحم أنه ألف كتابه بعد وفاة اللخمي (٤٧٨ هـ).

(٢) في الأصول : جوابا .

(٣) المازري، الإملاء على البرهان، مخطوط ، ص ٨١ وهذا النص يستعمل أول مرة من هذا المخطوط الذي اكتشف أخيراً .

(٤) شرح التلقين، ج٢، ص ٤٦٤، وعبر عنه " بشيخنا " ٤٩٦ وعبر عنه " بالشيخ " ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٣٨، ٥٤٢، ٥٦٥، ٦٣٨، ٦٥٤، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٥، ٧١٤، ٧٤١، ٨٥٨، ٨٥٩، ج٣، ص ٩٤٥، ٩٦٩، ١١٣٥، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٥٩. وفي المعلم، ج٢، ص ٤١٣ وترحم عليه لأن الكتاب ألف بعد وفاته أي سنة ٤٩٩ هـ.

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص ٦٧٩-٦٨٠، وانظر ج٢، ص ١١٤٥-١١٤٦.

ويكون شرح التلقين إذا أخذنا بهذا الاعتبار مؤلفا ابتداء قبل ٤٧٨ هـ واكتمل بعده.

٢- ومن أهم أساتذته الذين أشار إليهم في مؤلفاته الشيخ أبو محمد عبد الحميد بن محمد القروي المعروف بابن الصائغ (ت ٤٨٦ هـ) يبدو أنه ولد بالقيروان ، غير أنه انتقل إلى سوسة عندما زحف أعراب الصعيد القيروان وعاثوا فيها فسادا ، وعبر عنه المازري بأنه شيخه في عدة مواضع من مؤلفاته " وكان شيخنا أبو محمد عبد الحميد رحمه الله ... " ^(١) وقد أثيرت مسألة الكذب في غير الخبر البلاغي من الأخبار الدنيوية العادية ، فكان رأي المازري المنع ، وحاور بعض أصحابه المخالفين له في رأيه بين يدي شيخه عبد الحميد : " وقد تكلمت على هذا السؤال وأنا في سن الحداثة فذهبت فيه إلى المنع... وخالفني بعض الأصحاب ، وتكلمت معه على السؤال بين يدي أستاذنا الشيخ الفقيه أبو محمد عبد الحميد رحمه الله واحتجبت عليه بأن هذا إجماع مستقرا... فهذا الذي كان جرى مني قديما وعندي الآن في المسألة نظر يطول استقصاؤه " ^(٢) فقد صرح بأنه تطور في آرائه الحدائية ، لما نضج أكثر ، وذكر بعض شيوخه في كتابه " المعلم " وغالبا ما يقتصر على العبارات التالية : " بعض شيوخنا " ^(٣) أو شيوخنا في التدريس ^(٤) " أو شيوخه رحمه الله ^(٥) أو شيخنا رحمه الله ^(٦) أو " المحققون من شيوخنا " ^(٧) ، وذكر اسمه شيخه أبي محمد بن عبد الحميد باسمه مرتين ^(٨).

ومما يدل على مكانته لدى شيوخه أن شيخه عبد الحميد هذا بعث إليه يسأله عما استشكل عليه : « كان شيخنا أبو محمد عبد الحميد رحمه الله كتب إلي بعد فراقه له : هل

(١) شرح التلقين ، ج١ ، ص ٣٧٣ ، وهذا يشير إلى أنه كان متوفيا حين ألف هذا الكتاب ، ومعنى هذا أنه ألفه قبل ٤٨٦ هـ وهذا أول ذكر له في شرح التلقين . وانظر ص ٤٩٩ ، ٥٠٣ ، ٧٥١ وفي كل هذه المواضع يترجم عليه ويعبر عنه : شيخنا ، وهي كل المواضع التي ذكره فيها مع شرح التلقين . وأشار إليه في كتاب الإملاء على البرهان ، مخطوط ، ص ١٥٨ ، وترجم عليه أيضا .

(٢) المازري ، الإملاء على البرهان ، مخطوط ، ص ١٥٨ .

(٣) المعلم ، ج١ ، ص ٤٣٦ : وحمله بعض شيوخنا ، ج٢ ، ص ٨٠ ، ٨٩ ، ٩٣ ، ١٠٢ ، ١٢٥ ، ١٤١ ، ١٧١ ، ١٨٩ ، ٢١١ ، ٢٢٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ١٩٥ .

(٥) المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ٢٣٧ .

(٦) المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ٢٣٨ ، ٢٥٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٧ ، ٣٢٨ .

(٧) المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ٣٧٤ ، ٣٧٩ .

(٨) المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ٢٤٨ - ٣٢٩ .

وقع في الشرع ما يدل على كون الأرضين سبعا ؟ فكتبت إليه قول الله تعالى : ﴿ الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ﴾ (الطلاق / ١٢) وذكرت له هذا الحديث الذي رواه سعيد بن زيد وأبو هريرة وعائشة ، في كتاب مسلم ، فأعاد كتابه إليّ يذكر فيه أن الآية محتملة : هل مثلهن في الشكل والهيئة أو مثلهن في العدد ، وأن الخبر من أخبار الأحاد ، والقرآن إذا احتمل والأثر إذا لم يتواتر لم يصح القطع بذلك ، والمسألة ليست من العمليات فيتمسك فيها بالظاهر ، وأخبار الأحاد ، فأعدت إليه المجاوبة نحتج لبعد الاحتمال عن القرآن ، وبسطت القول في ذلك ، وترددت له في آخر كتابي في احتمال ما قال ، فقطع المجاوبة^(١).

ويبدو أنه متأثر بأستاذه أبي محمد عبد الحميد أكثر من شيخه اللخمي في كتاب "المعلم" إذ لم يذكره إلا مرتين ، بخلاف كتابه "شرح التلقين" فإنه كان كثير^(٢) الإشارة إلى آراء اللخمي.

٣- من أساتذته الذين لم يشر إليهم في "المعلم" ولا في شرح التلقين أبو القاسم سليمان ، ذكره في كتابه "الإملاء على البرهان" ^(٣) : « وسئل عن ذلك^(٤) شيخنا أبو القاسم سليمان الأصولي رحمه الله^(٥) فلم يزج عنه جوابا^(٦) ».

٤- ومن أساتذته فيما يبدو أيضا الذين لم تذكرهم كتب التراجم لحياة المازري أبو الحسن ابن الحداد : « أبو الحسن بن الحداد رحمه الله وهو أشهر المدرسين لصناعة النحو في إقليمنا ، لما صنف كتابه أعجبه حد^(٧) الاسم^(٨) وناقشه في هذا التعريف : « فأخبرته أن هذا إشارة إلى أصل المعتزلة لأن لفظ العدم اسم باجماع النجاة ، وهو كلمة^(٩) تدل على

(١) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٢) أشار إليه ٢٥ مرة وأشار إلى شيخه عبد الحميد أربع مرات فقط.

(٣) مخطوط ، ص ١٥٨.

(٤) عن الكذب في الخبر العادي غيز البلاغي.

(٥) كذا في الأصل.

(٦) الإملاء على البرهان ، ص ١٥٨.

(٧) وهو التعريف الذي عرّف به الاسم : كلمة تدل على مجرد ذات المسمى دلالة تنصريح.

(٨) المازري ، الإملاء ، ص ٥٧.

(٩) يبدو أن " لا " هنا مقحمة. لأن مذهب المعتزلة أن المعدمات نوات. وأشياء لها نوع من الوجود وهو الوجود بالقوة كما عند أرسطو.

ذات عند المعتزلة ، والرجل شديد التبري مما يوقع في مذهبهم^(١) " ويذكر المترجمون للمازري أنه تتلمذ عليه ابن الحداد المهدوي من بلده ولعله شخصية أخرى ، ولا يستبعد أن يتلمذ عليه في علوم أخرى غير النحو ، وهذا عاش إلى حدود ٥٨٠ هـ ، وأصبح خليفة له من بعده في بث طريقته ومؤلفاته^(٢) . ولم يذكر غير هؤلاء من أساتذته فيما أعلم ، ولكنه أشار إلى أحد شيوخه ، وهو الشيخ أبو الطيب عبد المنعم بن إبراهيم الكندي المعروف بابن بنت خلدون ، وهو قيرواني له اطلاع على الرياضيات من حساب وهندسة وذو صلة بعلوم الاوائل من الفلسفة وغيرها ، فيما يذكر القاضي عياض في المدارك^(٣) ، : «وقد قال الشيخ أبو الطيب عبد المنعم وهو أحد اتباع شيخنا وكان ممن لم تمنعه الإمامة في الفقه عن الإمامة في الهندسة» ، ولعل تمكن المازري من الرياضيات والفلك والطب والفلسفة يعود إلى شيخه هذا الذي لم يسمه ، ولعله عبد الحميد الذي تلقى هذه العلوم عنه ، ولعله فتن من أجل ذلك حينما حبس تميم بن المعز (ت ٥٠١ هـ) ابنه ، وأغرم غرامة اضطر الشيخ عبد الحميد إلى بيع كتبه ، ولزم منزله لا يبرحه مدة^(٤) ، وربما كان ذلك لأسباب سياسية في ذلك العهد المضطرب ، وإن كان المازري لم يعين شيخه في الرياضيات والفلسفة باسمه .

مؤلفاته :

ألف المازري عدة مؤلفات أشار إلى عدد منها في مؤلفاته ، ويبدو أنه بدأ بتأليف كتب في الفقه ثم الأصول ، لأنه وعد في كتابه " شرح التلقين " بتأليف أو إملاء في الأصول : «ولعلنا نبسط ما عندنا في ذلك فيما نمليه من أصول الفقه إن شاء الله»^(٥) .

أ - الفقه :

١- من أشهر كتبه في الفقه " شرح التلقين " ، و " التلقين " ألفه أحد كبار المالكية البغداديين ، وهو القاضي أبو محمد عبد الوهاب (٤٢٢ هـ) ، أشار إليه في كتابه " الإملاء

(١) الاملاء ، ص ٥٧ .

(٢) الشيخ محمد الشاذلي النيفر ، مقدمة المعلم ، ص ٣٩ .

(٣) المدارك ، ج ٨ ، ص ٦٦ .

(٤) الشيخ محمد المختار السلامي ، مقدمة شرح التلقين ، ص ٦٣ .

(٥) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٣٧٩ .

كل ورقة بها (٢٧ سطراً) ، لم يذكر في هذه القطع كتبه الأخرى ، (وفي الورقة ٥٩ كتب) الشيخ الأمين الكيلاني " إن هذه القطعة من شرح الشيخ المازري على البرهان لإمام الحرمين^(١) وعلق على ذلك الشيخ الطاهر بن عاشور : «أقول لا شك أن شارح البرهان هذا مالكي المذهب ولم أعثر في هذه القطعة على حوالة على بعض كتب المازري ، ولكني وجدت كلامه في محول (ورقة ٥٣) ، (برقم قلم الرصاص) شبيها بكلامه فـ في (ورقة ٨٩) في "الأمالى على البرهان"^(٢) ، ولذلك كتب في أول المخطوط : "قطعة من شرح الإمام المازري على البرهان لإمام الحرمين في أصول الفقه ، والظاهر أنه هو الذي سماه : إيضاح المحصول من برهان الأصول ، وهو غير الإملاء الذي ساير به البرهان من غير شرح ، بل هذا شرح على العبارة"^(٣).

وفي أول القطعة الثانية من المخطوط مقارنة بين شرح البرهان والإملاء على البرهان في تشابه العبارات ووضعت علامة (٠٠٠) أمام كل عنوان وقع فيه التشابه ، ويبدو أن هذا المسرد لعناوين الشرح من وضع جد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ، وهو العلامة الوزير الجليل محمد العزيز بوعتور^(٣) (٠٠٠) جده لأمه الذي رباه ووجهه إلى مجال العلوم العربية الإسلامية ، وهذا يدل على أن هذا الشرح للإمام المازري ، وظل هذا المخطوط مجهولاً إلى أيامنا هذه ، وآخر من كتب عن الإمام المازري هو الشيخ محمد المختار السلامي مفتي تونس حالياً في مقدمة تحقيقه لبعض أجزاء من شرح التلقين للمازري قال^(٤) : « وهذا الشرح الذي نجزم بأن الإمام المازري قد حقق فيه تحقيقات نفيسة ، وأضاف إليه إضافات هامة^(٥) إكمالا وتصحيحا ، قد طواه الزمن فيما طوى من كنوز المؤلفات الإسلامية ، ندعو الله أن ييسر اكتشافه ، وإخراجه للناس^(٦).

ومن قبله الشيخ محمد الشاذلي النيفر (١٩٩٨م) رحمه الله ، في مقدمة تحقيقه لكتاب المازري " المعلم بفوائد مسلم " ذكر أن شرح المازري للبرهان مفقود : « وشرح المازري

(١) وذكر في هذا التعليق أن هذا الشرح لم يوجد في تونس.

(٢) هذا كلام الشيخ الطاهر بن عاشور في تعليقه على هذا المخطوط في أوله.

(٣) تقلد عدداً من المناصب الوزارية في عهد الصادق باي ، شارك خير الدين التونسي في إصلاح التعليم بالزيتونية وتولى الوزارة الكبرى (رئيس الوزراء) في سنة ١٨٨٣م. ووهب خزانة كتبه إلى حفيده الشيخ الطاهر بن عاشور لما توقع منه من نبوغ.

(٤) مقدمة شرح التلقين ، تحقيق الشيخ السلامي.

(٥) كذا في الأصل ، ص ٧٥ ، والمفترض : " مهمة " .

(٦) مقدمة شرح التلقين ، ج ١ ، ص ٧٥.

لم أقف إلى الآن على وجود نسخة منه ، فلذلك يعدّ مفقوداً حتى نظفر بنسخة منه»^(١) والذي دعا المازري إلى شرح البرهان هو اعتماده إياه في التدريس^(٢) ، وميله للاجتهاد وهو سمة كتاب البرهان الذي بدت فيه اجتهادات إمام الحرمين.

وقد شرح البرهان من بعده أحد المالكية أيضاً وهو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن علي الملقب بشمس الدين الأبياري^(٣) (٥٥١ - ٦١٦ هـ) أصولي فقيه ، درس بالإسكندرية ، وألف مؤلفات منها شرح البرهان ، وكتاب " سفينة النجاة " الذي سلك فيه منهج الغزالي في الإحياء ، وتبع الأبياري طريقة المازري في الشرح وسمى شرحه " التحقيق والبيان في شرح البرهان " وانتقد أبا المعالي ، في عدد من المشكلات كما فعل المازري ، ويوجد من هذا الشرح الجزء الأول منه مخطوطاً بمكتبة مراد ملا رقم ٦٧٠ - ٢٢٠ فقه.

كما توجد منه نسخة مبثورة من آخرها ، في مكتبة المدينة المنورة رباط سيدنا عثمان ، آخره شرح كتاب الأخبار : « قال الإمام : وأما الرد على من زعم أن تكليف العمل بخبر الواحد مستحيل في العقل إلى قوله : استدلالاً ، وانفصالاً ، وسؤالاً . قال الشيخ هذا الذي ذكره الإمام (ص ٢٤٨) في هذه المسألة ، وقد سلك غيره من الأصوليين مسلكين ... تمام الكلام على أصل الاستدلال وقد اعترض على الطريق الأول وهو... »^(٤) ، ونسخت هذه النسخة في حياة مؤلفها سنة ٦١٤ هـ ، ويبدو أنه تأثر بشرح المازري في الرد على إمام الحرمين ، وتعقب آرائه ، ويوجد بينهما تشابه في العبارة والأحكام أحياناً كثيرة ، ولكنه لم يذكر المازري حسب اجتهادي في قراءة المخطوط ، أما الشرح الثالث فهو شرح أبي يحيى الشريف الحسني ، سماه " كفاية طالب البيان ، شرح البرهان " توجد منه نسخة بمكتبة القرويين بفاس برقم ١٣٩٧ أشار إليه بروكلمان^(٥) ، وهو مبتور من أوله ،

(١) الشيخ محمد الشاذلي النيفر ، مقدمة " المعلم بفوائد مسلم " تحقيق الشيخ محمد الشاذلي ، ط ٢ ، سلسلة إحياء التراث الإسلامي ، ٢ الدار التونسية للنشر ، تونس ١٩٨٨ م ، ج ١ ، ص ٩٥ .

(٢) مقدمة الشيخ محمد الشاذلي ، النيفر لكتاب المعلم ، ج ١ ، ص ٩٣ .

(٣) نسبة إلى أبيار بالبلاد المصرية قريباً من الإسكندرية وتقع على شاطئ النيل ، انظر الديباج لابن فرحون ، ج ٢ ، ص ١٢١ ، ومقدمة الشيخ محمد الشاذلي النيفر ، المعلم ، ص ٩٢ ، وليس " الامباري " كما ورد في مقدمة كتاب الكافية في الجدل تحقيق الدكتورة فوقيّة حسين محمود ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٧٩ م ، ص ١٥ .

(٤) آخر جملة منه ، وهذا النص الذي شرحه يقع في الجزء الأول من البرهان ، من ص ٦٠٢ - ٦٠٤ في الفقرتين : ٥٤١ ، ٥٤٢ ، وأوائل الفقرة ٥٤٣ .

(٥) عبد العظيم الديب ، مقدمة البرهان ، تحقيقه ، الدوحة ١٣٩٩ هـ ، ج ١ ، ص ٧٢ .

كما توجد منه نسخة بمكتبة بريل هوتسما بهولندا ، رقم ٨٠٧^(١) . ويشير السبكي (ت ٧٧١) إلى أن هذا الشرح جمع بين الشرحين المشار إليهما شرح المازري وشرح الأبياري^(٢) ، وهذه طريقة عني بها مؤلفو القرن السابع الهجري وولعوا بها^(٣) ، ولا شك أنه شرحه ، لأن السبكي نسبته إليه ، واطلع عليه ونقل منه نصوصا^(٤) ولم ينقل من شرح الأبياري^(٥) .

٢- ومن مؤلفات المازري التي ظلت مجهولة ، ولم ينشر إليها المترجمون له كتاب "الإملاء على البرهان" وكان قد وعد بتأليفه وأشار إلى ذلك عدة مرات في شرحه للتلقين^(٦) . كما أشرنا إلى ذلك من قبل وصرح بذلك في الكتاب نفسه : « وهذا كتاب أمليناه على كتاب البرهان ، ولم نطالع هذا الكتاب ، فنعلم رتب فصوله فنؤخر ما يجب أن يؤخر ، فليعلم من وقف فيه على مثل هذا ، أن هذا العذر ، وفي تقديم وتأخير إن اتفق ، كما أن العذر في عبارة تقع فيه ، ربما كان غيرها أولى منها وأفصح ، إنما نملي هذا الذي نحن فيه على جماعة مختلفي الأفهام ، فربما اشتغل خاطر بالإملاء على كل واحد منهم عن تحرير ما هو أولى في العبارة ، ولكن لا نخلي هذا المعاد من زيادة فائدة »^(٧) وسماه كتابا : « في صدر كتابنا هذا »^(٨) كما يذكر سؤال طلبته الذين يملي عليهم أن يبين لهم ما أخفى إمام الحرمين من الإشارة إلى آراء الفلاسفة ولم يوضحه : « جماعة من التلاميذ المجتمعين لإملاء كتابنا هذا عليهم ، سألوا في^(٩) الكشف عما أخفى (إمام الحرمين)

(١) فوقية حسين محمود ، الجويني إمام الحرمين ، (سلسلة أعلام العرب ٤٠) ، ط٢ ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٦٤ .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ، ج٥ ، ص ١٩٢ .

(٣) الشيخ محمد الشاذلي النيفر ، مقدمة "المعلم" ، ص ٩٥ .

(٤) طبقات الشافعية الكبرى ، ج٥ ، ص ٢٠٦-٢٠٧ .

(٥) كتبه محققا الطبقات "الأنباري" وبعضهم كتبه "الأمباري" وهو خطأ ، نص على النسبة الصحيحة ابن فرحون في الديباج ، ج١ ، ص ٢١ .

(٦) شرح التلقين ، ج١ ، ص ٣٧٩ ، ج٢ ، ص ٤٥٠ ، ولعلنا أن نحقق هذه المسألة فيما نمليه من الأصول (إن شاء الله) .

(٧) الإملاء مخطوط ، ص ٧٠ ، وعلق جد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فيما يبدو من خطه على قوله . "ولم نطالع هذا الكتاب" يعني لم نطالع البرهان أي لم يكن معه حين إملاء هذا الإملاء ، ص ٧٠ ، كما كتب في الهامش : "قف على التصريح بأن هذا شرح البرهان" والحقيقة أن هذا إملاء على البرهان ، وليس شرحاً له عبارة ، عبارة ، كما في الشرح الذي عثرنا عليه أيضاً .

(٨) الإملاء ، ص ٢٠١ .

(٩) لعله "عن" .

والإجهاد بما أسرّ، فرأينا من الصواب أن نبسط مذاهب الفلاسفة في هذا الفن، يتجلى منه لقارئ كتابنا صورة ما ذهبوا إليه، ونشير في أثناء ذلك لبطلان ما هم عليه بأن نقرّ جملة نستعين بها في الرد عليهم^(١). ويمكن القول افتراضاً بأن السبكي اطلع على هذا الإملاء بالإضافة إلى شرح البرهان، وذلك أنه عبر عن ذلك: « وإنما انتدب له المالكية فشرحه الإمام أبو عبد الله المازري شرحاً لم يتمه، وعمل عليه أيضاً مشكلات^(٢) » واستعماله لكلمة أيضاً كأنه يشير بذلك إلى أنه تأليف آخر أثار فيه مشكلات، وهذا ما فعله المازري في هذا الشرح على أساس هذا الافتراض، ولكن الحقيقة المفاجئة هي أنه لما وقع اطلاعي على شرح الأبياري وقارنت بينه وبين الشرح المنسوب للمازري تبين أنه النص عينه، فانجلى الأمر على الحقيقة، وتأكد أن "الإملاء" الذي ثبت أنه للمازري هو عينة ايضاح المحصول من برهان الأصول "لأننا نستبعد أن يضع المازري شرحين على البرهان، وبهذا يصبح هذا الشرح من تأليف الأبياري؛ وذلك لأن من عادة المازري أن يشير في كل مؤلف من مؤلفاته إلى بعض كتبه الأخرى، أما هذا الشرح فلم يشير فيه إلى أي مصنف منها، وأقوى دليل على أن هذا "الإملاء" للمازري أننا لما قارنا بين ما نقله السبكي منه وما يوجد في هذا "الإملاء" عينه، اتضح أنه نص واحد مطابق تقريباً^(٣).

النص الأول في "الإملاء"

"وأول ما أقدم بين يدي الكلام على هذه المسألة تحذير الواقف على كتابه هذا أن يصفي إلى هذا المذهب الذي قال، أو يتساهل في خطوره بباله فضلاً عن التشكك في محاله، فإنه أحد أركان الدين، ويؤدي التساهل فيه إلى مطاعن الزندقة والملحدين^(٤) وبودي

النص الأول الذي نقله السبكي

"قال: "أول ما تقدمه تحذير الواقف على كتابه هذا أن يصفي إلى هذا المذهب إلى أن قال: وددت لو محوت هذا من هذا الكتاب بماء بصري، لأن هذا الرجل له سابقة قديمة، وأثار كريمة في عقائد الإسلام، والذب عنها وتشبيدها، وتحسين العبارة عن حقائقها، وإظهار ما أخفاه العلماء من أسرارها، ولكنه

(١) الإملاء، ص ١٠٣.

(٢) الطبقات، ج ٥، ص ١٩٢.

(٣) ما عدا بعض الألفاظ القليلة.

(٤) لم ينقله السبكي.

لو محوت هذا، من هذا الكتاب بماء
بصري لأن هذا الرجل له سابقة قديمة
وآثار كريمة، في عقائد الإسلام،
والذب عنها وتشبيدها، وحسن العبارة
عن حقائقها وإظهار ما أخفاه العلماء
من أسرارها ولكنه في آخر أمره، ذكر
أنه خاض في فنون من علم الفلسفة،
وذاكر أحد أئمتها^(١) فإن ثبت هذا
القول (١٩/١) عليه، وقطع بإضافة
هذا المذهب، في هذه المسألة إليه،
فإنما سهل عليه ركوب هذه المسالك
إدماؤه للنظر في مذاهب أولئك، ومن
العظيمة في الدين أن يقول مسلم: إن
الله سبحانه يخفي عنه خافية، (ولو
دقت، حتى لا يحيط بها العقول، ولا
تتوهمها الأوهام)^(٢)، والمسلمون
لو سمعوا أحدا يبوح بخلاف هذا لتبرؤا
منه، وأخرجوه عن جملتهم، ونحن لو
قنعنا في رد هذا المذهب بهذا المقدار
لكنا^(٤) عولنا على ما يعول عليه

في آخر أمره ذكر أنه خاض في فنون من علم
الفلسفة، وذاكر أحد أئمتها فإن ثبت هذا
القول عليه، وقطع بإضافة هذا المذهب في
هذه المسألة إليه فإنما سهل عليه ركوب هذا
المذهب إدماؤه النظر في مذهب أولئك، ثم
قال: ومن العظيمة في الدين أن يقول
مسلم: إن الله سبحانه تخفى عليه خافية
إلى قوله: والمسلمون لو سمعوا أحدا يبوح
بذلك لتبرؤوا منه، وأخرجوه من جملتهم،
إلى قوله: وإذا كان خطابي مع موحد مسلم
نقول له: إن زعمت أن الله سبحانه تخفى
عليه خافية، أو يتصور العقل معنى أو
ثبت في الوجود صفة أو موصوف، أو
عرض، أو جوهر، أو حقائق نفسية، أو
معنوية، وهو تعالى غير عالم به فقد فارق
الإسلام، وإن كان كلامنا مع ملحد فنرد عليه
بالأدلة العقلية^(٣).

(١) كتب في الهامش "هو ابن سينا".

(٢) لم ينقل السبكي ما بين القوسين.

(٣) الطبقات، ج٥، ص ٢٠١، وسقطت كلمة "العقلية" من المخطوط.

(٤) في الأصل: لا كنا.

في مثل هذا ، لأننا إذا كان خطابنا مع
 موحد مسلم ، كنا نخطبه بلسان سائر
 المسلمين ، ونقول له : إن زعمت أن
 الله سبحانه يخفى عليه خافية ، أو
 يتصور العقل معنى أو يثبت في
 الوجود صفة أو موصوف ، أو عرض
 أو جوهر أو حقائق نفسية أو معنوية ،
 وهو تعالى غير عالم به ، فقد فارق
 الإسلام ، وإن كلامنا مع ملحد فنرد
 عليه بالأدلة (١) .

النص الثاني في "الإملاء"

"ولعل أبا المعالي لا يخالف في شيء
 من هذه الحقائق وإنما يريد الإشارة إلى
 معنى آخر ، وإن كان ممملا لا يحتمله
 قوله إلا على استكراره وتعسف" (٢)

النص الثاني الذي نقله السبكي

"لعل أبا المعالي لا يخالف في شيء من
 هذه الحقائق ، وإنما يريد الإشارة إلى معنى
 آخر ، وإن كان مملا لا يحتمله قوله إلا على
 استكراره وتعنيف" (٣) .

فمن الواضح إذن أن المخطوط للمازري بلا شك بالإضافة إلى ما أشرنا إليه من ورود
 بعض عناوين كتبه في المخطوط مثل "المعلم" و "شرح التلقين" كما أن السبكي نقل
 عبارات من شرح أبي يحيى الشريف في نصين يحاول فيهما أبو يحيى أن يعتذر
 للجويني ، تأويلا لكلامه ، وافترض أن هذا النص المتعلق بالعلم الالهي الذي يوحى للقارئ
 بأن الله لا يعلم الجزئيات ، مدسوس في كتاب البرهان ، واستبعد السبكي ذلك (٤) .

(١) المخطوط ، ص ٤٠ ، أو ورقة ١٩ .

(٢) المخطوط ، ص ٤١ .

(٣) السبكي ، الطبقات ، ج ٥ ، ص ٢٠٦ ، وأورد كلمة "تعنيف" بدل "تعسف" .

(٤) المصدر نفسه ، ج ٥ ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

أما مصنفات المازري الأخرى فيمكن أن نعرض لما ذكره المترجمون له ، وذكرها هو نفسه ، منها ما هو موجود ، ومنها ما هو مفقود ، ويمكن تصنيفها إلى مؤلفات في الحديث ، وأخرى في الكلام والجدل الديني ، والفلسفة .

ج - الحديث :

١ - " المعلم بفوائد مسلم " وهذا العنوان هو الذي وضعه المؤلف نفسه ، وذكره بنصه ، أشار إليه في شرحه للبرهان في عدة مواضع ^(١) أملاه على طلبته في شهر رمضان من سنة ٤٩٩ هـ كما جاء في أول المخطوط : « هذا كتاب قصد فيه إلى تعليق ما جرى في مجالس الفقيه الجليل أبي عبد الله محمد بن علي المازري - رضي الله عنه - حين القراءة عليه لكتاب مسلم بن الحجاج رحمه الله في شهر رمضان المكرم من سنة تسع وتسعين وأربعمائة ، منقولا ذلك بعضه بحكاية لفظ الفقيه الإمام أبيه الله ، وأكثره بمعناه " ^(٢) ، وأشار ابن الأبار إلى سبب إخراج هذا الكتاب حكاية عن المازري نفسه " إنني لم أقصد تأليفه ، وإنما كان السبب فيه أنه قرئ عليّ كتاب مسلم في شهر رمضان فتكلمت على نقط منه ، فلما فرغنا من القراءة عرض عليّ بعض الأصحاب ما أُمليته عليهم ، فنظرت فيه ، وهذبت فيه هذا كان سبب جمعه " ^(٣) ، وقد حقق الشيخ محمد الشاذلي النيفر هذا الكتاب ^(٤) ، وهو الكتاب الوحيد الذي يعرف تاريخ تأليفه ، ويبدو أنه من أوائل مؤلفاته ، وعني فيه بالجانب العقدي على المذهب الأشعري ، وبالجانب الفقهي ، فقه الحديث ، وبعض أوجه من صناعة الحديث .

٢ - الإملاء على البخاري ، وهذا الكتاب لم يذكره المترجمون له ، وإنما أشار إليه في شرح التلقين " فيما أُمليناه على البخاري " ^(٥) .

٣ - تعليق على أحاديث الحافظ أبي بكر محمد بن عبد الله بن زكريا النيسابوري (ت ٣٨٨ هـ) أي أنه علق على أحاديث مما روى الجوزقي ، تعاليق تتناول بعض المشكلات

(١) المخطوط ، ص ٧ ، ٢٦ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٧٥ ، ٩٦ ، ١٠٩ ، ١١٤ ، ١٢٥ ، ١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٤٤ ، ١٦٥ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٨٥ ، ١٩٤ ، ٢١٣ (سبع عشرة مرة) .

(٢) مقدمة كتاب " المعلم " ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٣) ابن الأبار ، التكملة ، ج ١ ، ص ١٥٤ .

(٤) في ثلاثة أجزاء ، الدار التونسية للنشر ، ط ٢ ، ١٩٨٨ ، بيت الحكمة ، سلسلة إحياء التراث الإسلامي رقم ٢ .

(٥) شرح التلقين ، ج ٢ ، ص ٥٧٨ . وانظر مقدمة شرح التلقين للشيخ محمد المختار السلامي ، ج ١ ، ص ٧٢ .

فحسب دون شرح مستوعب ، ولم يكتب هذا التعليق وإنما علق عنه مما كان يمليه ، ولا ندري على أي مجموعة من الأحاديث علق هذا التعليق ، لأن الرواة لم يحددوا مؤلفا معيناً من مؤلفات الجوزقي^(١).

د - المؤلفات الكلامية والفلسفية :

ألف عددا من الرسائل في الكلام والرد على الفلاسفة منها :

- ١- كتاب " النكت القطعية في الرد على الحشوية والذين يقولون بقدوم الأصوات والحروف " ويشير عنوانه إلى نصرته للمذهب الأشعري في القرآن.
- ٢- نظم الفرائد في علم العقائد^(٢).

٣- ومما كتبه في علوم القرآن والجدل الديني كتاب : قطع لسان النابح في المترجم بالواضح ، أشار إليه في شرح التلقين : « وقد أشبعنا الكلام على هذه المسألة ، وتأويل قوله عليه السلام : أنزل القرآن على سبعة أحرف ، وذكرنا تأويل ما حكى عن ابن مسعود ، وابن شهاب في كتابنا المترجم : " بقطع لسان النابح في المترجم بالواضح " وهو كتاب نقضنا فيه كتابا ألفه بعض حذاق نصارى المشرق ، قصد فيه إلى جمع المطاعن التي تشبث بها الملحدون ، وقذفها الطاعنون على ديننا ، وأضافوها إلى العقل والنقل ، فاكْتَفِينَا بذكرها هناك عن ذكرها ، ها هنا لاشتغال أهل الأصول عن^(٣) الخوض فيها دون أهل الفروع " ^(٤) كما أشار إليه في كتابه " المعلم " في دفاعه عن تواتر القرآن ، وحفظ الصحابة له : « وقد عددنا من حفظ منهم ، وسمينا نحو خمسة عشر صاحباً ممن نقل عنه حفظ جميع القرآن في كتابنا المترجم بـ " قطع لسان النابح في المترجم بالواضح " وهو كتاب نقضنا فيه كلام رجل وصف نفسه بأنه كان من علماء المسلمين ثم ارتد ، وأخذ يلفق قوادح في الإسلام ، فنقضنا أقواله في هذا الكتاب ، وأشبعنا القول في هذه المسألة ، وبسطناه في أوراق ، فمن أراد مطالعته فليقف عليه هناك " ^(٥) ، والجديد في هذا النص أن هذا المسيحي الذي أشار إليه كان مسلماً ثم تنصر ، وفي النص الذي قبله " في شرح

(١) عياض ، أزهار الرياض ، ج٣ ، ص ١٦٦.

(٢) المصدر نفسه ، ج٣ ، ص ١٦٦.

(٣) كذا في الأصل ولعله : بالخوض. نبه على ذلك محقق الكتاب.

(٤) شرح التلقين ، ج٢ ، ص ٦٨٠.

(٥) المعلم بفوائد مسلم ، ج٣ ، ص ٢٦٤ ، وذكره أيضاً في ج٢ ، ص ٣٧٨.

التلقين " أنه كان " من حذاق نصارى الشرق " ، وذكر هذا الكتاب أيضا في إملائه على البرهان : " وقد كنا نحن أملينا كتابا ترجمناه بقطع لسان النابح في المترجم بالواضح ، وهو كتاب نقضنا فيه ، على رجل نصراني ، كان كتاب ألفه في الرد على المسلمين ، وصرف همته فيه إلى الطعن في القرآن ، وما يتعلق به ، وبسطنا القول هنالك في بعض أطراف ما يتعلق بما نحن فيه " ^(١) ، وبهذا يكون هذا الكتاب قد ألف قبل " المعلم " ، وقبل شرحه للبرهان ، وقبل شرحه للتلقين أيضا أي قبل سنة (٤٩٩ هـ) وهو تاريخ إملاء كتاب " المعلم " .

٤- النكت والإنباء عن المترجم بالإحياء... وهي رسالة رد فيها على أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) من حيث استشهاده بأحاديث ضعيفة ، وأنه يتخيل أشياء لا أصل لها في الشرع مثل كونه : " يستحسن أشياء مبناها على ما لا حقيقة له مثل قوله في قص الأظفار أن تبدأ بالسبابة ، لأن لها الفضل على بقية الأصابع ، لكونها المسبحة إلى آخر ما ذكر من الكيفية وذكر فيه أثرا " ^(٢) .

وبين أنه التقى بتلامذة الغزالي : ومصنف الإحياء هذا الرجل ، وإن لم أكن قرأت كتابه فقد رأيت تلامذته وأصحابه ، فكل منهم يحكي لي نوعا من حاله وطريقته ، فالتلوح بها من مذهبه وسيرته ما قام لي مقام العيان ، فأنا اقتصر إلى ذكر حال الرجل وحال كتابه ^(٣) ، ولذلك اقتصر على نقد الإحياء ، ويبدو أنه لم ينتقد كتباً أخرى لأبي حامد ، ولذلك قال : « فأنا أقتصر على ذكر الرجل ، وذكر حال كتابه وذكر جمل من مذاهب الموحدين والفلاسفة والمتصوفة ، وأصحاب الإشارات ، فإن كتابه متردد بين هذه الطرائق لا يعدوها » ^(٤) . وهذا يشير إلى أنه ذو نزعة عقلية على طريقة الأشاعرة ولا يأنس بالتصوف ولا بالعقائد الاسماعيلية ، ولا يقبل آراء الفلاسفة . وفي عصره أحرق كتاب الإحياء للغزالي في مسجد قرطبة سنة (٥٠٣ هـ) ، وكان الفقهاء شد يدي العداوة للتصوف ، والفلسفة ، ولا يرضون وهم مالكية عن دراسة المذاهب الفقهية الأخرى ، كما قص علينا ذلك ابن طموس ، ودعا إلى حرق هذا الكتاب ، ومنع قراءته القاضي أبو عبد

(١) الإملاء على البرهان ، ص ٢٥١ .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٦ ، ص ٢٤٢ . وانظر الإحياء ، ج ١ ، ص ١٤٦ - ١٤٧ .

(٣) أي حال كتاب الإحياء ، انظر طبقات الشافعية ، ج ٦ ، ص ٢٤٠ .

(٤) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ٦ ، ص ٢٤٠ .

الله محمد بن حنين ، قاضي قضاة قرطبة ، ورأى فيه هؤلاء الفقهاء حدا لنفوذهم ، والتفكير منهم ، والتقص من قيمهم لأنه هاجم أسلوب الفقهاء وطرقهم للوصول إلى المناصب بالفروع الفقهية ، واستصدروا منشورا بمنع قراءته ، وأمرأ بإحراقه ولعل هذه الحادثة ، دفعت المازري أيضا إلى أن يشارك في هذه الحملة المضادة لا للفلسفة وحدها بل للتصوف والمذهب الاسماعيلي الذي قامت عليه الدولة العبيدية ، بالرغم من أن الغزالي أيضا حارب الباطنية الاسماعيلية ، وانضم للسلطان السياسي في هذه المحاربة ، والذب على السنة ، وكان الفقهاء المالكية في القيروان أشد مقاومة للمذهب الإسماعيلي الذي حكم البلاد ، إلى أن نجحوا في الانفصال عن العبيديين الذين أصبحت عاصمتهم القاهرة ، وأسسوا الأزهر لنشر مذهبهم ، كما أسس نظام الملك (ت ٤٨٥هـ) المدارس النظامية في بغداد ومختلف الأقاليم لترسيخ مذهب السنة ، والذب عنه علميا وسياسيا ، ولذلك اغتيل (نظام الملك ، وقضى عليه أحد فدائي الباطنية. وساند المازري فقهاء القيروان الذين أيدوا المذهب الأشعري وربطوه بالمالكية وأصبح هذان العنصران مع عناصر القومية الأفريقية ومن مقومات الاتجاه السياسي والاجتماعي ، والايديولوجية الأساسية التي قاومت دولة العبيديين. وقد وجدت الأشعرية قبولا منذ ابن أبي زيد القيرواني (ت ٣٨٦هـ) الذي دافع عن أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) : «ما الأشعري إلا رجل مشهور بالرد على أهل البدع ، وعلى القدرية ، وعلى الجهمية ، متمسك بالسنة»^(١) ، ومن هؤلاء الفقهاء والمحدثين الذي نشروا الأشعرية وناضلوا دونها علي بن محمد بن خلف القابسي (٤٠٣هـ) وكتب رسالة في الدفاع عن أبي الحسن الأشعري جاء فيها : «اعلموا أن أبا الحسن الأشعري لم يأت من علم الكلام إلا ما أراد به ايضاح السنن ، والتثبت عليها (٠٠٠) وما أبو الحسن إلا واحد من جملة القائمين في نصرة الحق ، ما سمعنا من أهل الإنصاف من يؤخره عن رتبة ذلك ، ولا من يؤثر عليه في عصره غيره ، ومن بعده ، من أهل الحق سلكوا سبيله (٠٠٠) لقد مات الأشعري يوم مات ، وأهل السنة باكون عليه ، وأهل البدع مستريحون منه»^(٢) ، وهذا ما ساعد الدولة الصهاجية على القطيعة التي أعلنتها ، خروجاً على حكم العبيديين.

(١) الشيخ محمد الشاذلي النيفر ، مقدمته لكتاب " المعلم " ، ج ١ ، ص ١١٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ١١٨ .

وكان الباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ) مالكيًا ولذلك ترجم له القاضي عياض ووصفه بأنه « هو الملقب بسيف السنة ، ولسان الأمة ، المتكلم على لسان أهل الحديث ، وطريق أبي الحسن الأشعري ، وإليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته ، وكان حسن الفقه ، عظيم الجدل ، وكانت له بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمة »^(١). هذا وقد سئل أيضا ابن رشد الجد (ت ٥٢٠ هـ) عن الأشعرية فدافع عنهم ، وإن لم يرتض طريقتهم في الاستدلال على وجود الله بالجواهر والأعراض ، وفرض منهجهم في النظر على الناس ، فأمر بمنع قراءة ذلك بالنسبة لعامة الناس ، والمبتدئين.. وأباح قراءة كتبهم للخاصة ، وأشار إلى أبي الحسن الأشعري وابن فورك والاسفراييني^(٢).

ولكن يبدو أن المازري ظلم الغزالي حين زعم أنه ليس متضلعا في أصول الدين ، وأنه يتبع خواطره دون فحص دقيق لما يقول ويكتب على طريق الفلاسفة المتحررين من أي تقليد : « وأما علم الكلام الذي هو أصول الدين ، فإنه صنف فيه أيضا وليس بالمستبحر ، ولقد فطنت لسبب عدم استبحاره ، وذلك أنه قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في فن أصول الدين ، فأكسبته قراءة الفلسفة جراءة على المعاني وتسهيلا للهجوم على الحقائق ، لأن الفلاسفة تمر مع خواطرها ، وليس لها حكم شرعي ترعاه ، ولا تخاف من مخالفة أئمة تتبعها »^(٣) ولم تشفع أشعرية الغزالي عند المازري كي يحد من هجومه عليه ، والوضع من قدره في علم أصول الدين ودفاعه عن السنة ، وكفاحه ضد الإسماعيلية التي شاركه المازري نفسه في نقض رسائل إخوان الصفاء برغبة من السلطان تميم بن المعز.

٥ - الإملاء على شيء من رسائل إخوان الصفاء : نسبه إليه المقري^(٤) ، ولعل تميما قصد إلى ذلك مقاومة الإسماعيلية ، وقام بالعمل نفسه الذي قام به نظام الملك حين أسس النظامية ، والخليفة المستظهر بالله العباسي الذي سأل الغزالي أن يكتب كتابه المشهور "فضائح الباطنية" ليرد على هذا التيار الذي أصبح يهدد الخلافة سياسيا وعقديا ، فأراد السلطان تميم أن يستعين بالمازري في هذا المجال كما فعل سلفه ، وكأنه أدرك أن رسائل إخوان الصفاء إن هي إلا دعوة إسماعيلية لمزج الفلسفة بالدين لإنشاء أيديولوجية عقدية

(١) المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١٦٥.

(٢) مسألة الأمير علي بن يوسف بن تاشفين (ت ٥٣٧ هـ) ، انظر : فتاوى ابن رشد ، ج٢ ، ص ٨٠٣ - ٨٠٥.

(٣) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج٦ ، ص ٢٤١.

(٤) أزهار الرياض ، ج٢ ، ص ١٦٦.

سياسية توطد سلطان الإسماعيلية للقضاء على الخلافة العباسية التي ترفع شعار السنة، وتقاوم الباطنية، عندما تكلم المازري على رأي الفلاسفة في العلم الإلهي، العلم الكلي، والعلم بالجزئيات، في كتابه الذي شرح فيه البرهان، أعرب عن نيته في استيفاء الكلام على هذا الموضوع والرد على الفلاسفة في مصنف مفرد، : «وقد أخذنا في إملاء ما تعلق بكلام أبي المعالي، ونبينا استيفاء ما قالوه، والرد عليهم كما يجب، ثم رأينا تأخيرهم إلى أن يسر الله سبحانه في أفراد تصنيف متعلق بهذا النوع، وفيه شرح فرقان تعلق العقل بالكليات المجردة من المواد عندهم بذواتها، أو بالكليات التي يجردها العقل من موادها بخلاف تلك القوة التي ذكرناها في الإدراكات الباطنة التي من شأنها أن يتعلق بالجزئيات إلى غير ذلك من فصول، هي نوع من الفصول مما يذكرونه في هذا الباب، وذكر أبو المعالي أنه إنما أورد هذا ليتشرف منه إلى الإلهيات، ولو وقفت على طرائقهم في الإلهيات، لرأيت العجب أيضا في براهينهم والتحكمات التي مدارها على تخييلات لا حقائق لها، وفي هذا القدر كفاية»^(١) فإذا كان ما ورد في هذا النص من عبارته : «إلى أن يسر الله» بالفعل الماضي فمعنى ذلك أن ألفه بالفعل، وإذا كان الناسخ قد أخطأ وكتب : "يسر" بدلا من "ييسر" فإن السياق يشير إلى مجرد النية والعزم على تأليف ذلك مستقبلا، ولكن في سياق آخر قبل هذا النص من شرحه للبرهان نجد عبارة واضحة تشير إلى أنه ألفه فعلا ... على حسب ما بيناه من مذاهبهم في غير هذا الكتاب "^(٢)، أما الرد على إخوان الصفاء خاصة فلم يشير إليه، ولا ورد ذكرهم فيما اطلعنا عليه من مؤلفاته التي وصلت إلينا، ولكن كتب عدة صفحات (من ص ١٠٢ - ١١٢) في شرحه على البرهان عندما رأى أن الجويني "رمز فيه (البرهان) إلى مذاهب الفلاسفة في القوة الفكرية والعقلية، وخرج عن عادته القديمة في إكبار أئمة الأشعرية وتحسين المخارج لهم، فيما قد يظن ظان بهم أنه يتوجه عليهم فيهم قدح، وأشار إليهم بأنهم طاشت منهم الأحلام في أمرهم في استهانتهم إياه كالنيام استركاكا، واستهجانا، ووصفهم أنهم جهلوا من علم الفلاسفة أمرا فاخبطوا "^(٣) كما أنه رد على الفلاسفة أيضا بمناسبة كلامه

(١) الإملاء على البرهان المخطوط، ص ١١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢، وهذه الإشارة التي أشار بها إمام الحرمين إلى مذهب الفلاسفة، واستهجن طريقة المتكلمين تقع أول كتاب العموم والخصوص من البرهان، ج ١، فقرة، ص ٢٢٧.

على العلم الإلهي واسترسال العلم عند إمام الحرمين في قطعة تقع (من ص ٣٦ - ٤٣) من شرحه للبرهان^(١).

أما هذا الكتاب الذي رد فيه على إخوان الصفاء خاصة فلم يصلنا ، ولا نعرف له وجودا ، ولم تنقل منه نصوص في مصادر أخرى معاصرة له ، أو متأخرة عنه ، فيما نعلم . كان موقف المازري من المذاهب المعاصرة له وخاصة الإسماعيلية والفلاسفة يشبه موقف الغزالي في نضاله وارتباطه أيضا بالحكام الذين يدافعون عن السنة ، ويرغبون من المفكرين أن يكتبوا الردود على التيارات المخالفة الأشعرية ، وعلى الفلاسفة أيضا وهو في ذلك يعتمد على ما سماه " ميزان الفكر " ^(٢) الذي يزن به الآراء ، ويسبر الأدلة ، ويرفض آراء السفسطائية ، ويشرح معنى هذه الكلمة في اليونانية ^(٣) ، كما يرفض المنطق الصوري الأرسطي القائم على القياس ذي المقدمتين ^(٤) ، وبيّن أن المتكلمين لا يتابعون المناطقة في منطقهم ^(٥) ، ويحسب أن من أجل طرق الاستدلال ، منهج : " التقسيم المنحصر بين النفي والإثبات " ^(٦) ، وهو المنهج نفسه الذي اعتمده أبو المعالي وغيره من الأشاعرة في علم الكلام.

ويذهب المازري إلى أن الشرع والعقل متلازمان ، في المعرفة : «فأما من قصر العلم على الشرع فظاهر البطلان ، لأن صحة الشرع إنما تعرف بالعقل» ^(٧) ، وقد وصفه المترجمون له بما وصفوا به ابن رشد الحفيد في أنه يفزع في فتواه في الطب كما يفزع في فتواه في الفقه ^(٨) ، وأن " الشرع انبنى على مصلحة الناس " ^(٩) .

ومما يشير إلى رسوخ قدمه في الطب وإن لم يؤلف فيه ، أنه أول ما أخرجه مسلم " من أكل سبع تمرات عجوة مما بين لا بتيها حين يصبح لم يضره سم حتى يمسي -

(١) ويقع النص الذي علق عليه المازري في البرهان ، ج١ ، ص ١٤٥ في كلامه على العلم .

(٢) الإملاء مخطوط ، ص ١٨٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٣ - ٢٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٤ ، المعلم ، ج ٣ ، ص ١٠٥ - ١٠٦ ، شرح التلقين ، ج١ ، ص ١٢١ .

(٥) الإملاء ، ص ٣١ ، سنخضص دراسة لردوده على الفلاسفة .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٢١ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

(٨) ابن فرحون ، الديباج ، ص ٢٨٠ ، القاضي عياض ، الغنية ، ص ١٣٢ - ١٣٣ .

(٩) المعلم ، ج٢ ، ص ٢٤٧ .

وفي بعض طرقه - من تصبح بسبع تمرات عجوة لم يضره ذلك اليوم سم ولا سحر" (١) وعلق المازري على هذا الحديث بأن: " هذا مما لا يعقل معناه في طريقة علم الطب ، ولو صح أن يخرج لمنفعة التمر في السم وجه من جهة الطب لم يقدر على إظهار وجه الاقتصار على هذا العدد الذي هو سبع ، ولا على الاقتصار على هذا الجنس ، الذي هو العجوة ، ولعل ذلك كان لأهل زمانه ص خاصة ، أو لأكثرهم ، إذ لم يثبت عندي استمرار وقوع الشفاء بذلك في زمننا غالباً ، وإن وجد ذلك في زماننا في أكثر الناس حمل على أنه أراد وصف غالب الحال " (٢)

كما أنه أشار إلى أن أصول الفقه إنما يقصد بها وضع قوانين كلية تسدده (الأصولي) إذا نظر في قول صاحب الشرع " (٣) ، و « أن معنى الأصل ، أن يوضع قانوناً عاماً يكون كالكلي لجزيئات الشريعة " (٤) . وهذا ما ذهب إليه ابن رشد ، والشاطبي من بعده من المغاربة .

المغاربة والجويني :
للجويني مكانة مرموقة عند المغاربة ، فهو من كبار الأشاعرة ومن أعظم الأصوليين ، ولذلك أقبلوا على شرح البرهان ، والتعليق عليه ، كما أقبلوا على " الإرشاد " أيضاً . وإن عارضوه أحياناً ، ولم يقبلوا كل ما ذهب إليه ، فهذا أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣ هـ) يعلق على رأي الجويني في المصلحة : " لم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة ، ولا رأى تخصيص العلة (٥) ، وقد رام الجويني رد ذلك في كتبه المتأخرة التي هي نخبة عقيدته ، ونخلة فكرته فلم يستطع ، وفاوض الطوسي (٦) الأكبر في ذلك وراجعته حتى وقف ، وقد بينت ذلك في المحصول والاستيفاء بما في تحصيله شفاء (٧) " ، ووضع قانوناً

(١) صحيح مسلم ، نشر محمد فؤاد عبد الباقي ، القاهرة ، ١٣٧٤ هـ ، ج ١ ، ص ١٦٦٨ .

(٢) المعلم ، ج ٢ ، ص ١٢١ ، ذكر دسقوريدوس ، وجالينوس وعمران ابن أسحق وابن سينا باعتبارهم من كبار الأطباء في العلم .

(٣) الإملاء ، ص ٥٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

(٥) يريد بذلك تخصيص العموم بالمصلحة ، وتخصيص القياس ببعض العلة .

(٦) يقصد بالطوسي ، الإمام الغزالي .

(٧) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ ، ١٩٧٢ م ، ج ٢ ، ص ٧٥٥ .

ويبدو أن المازري أكثر المغاربة عنايةً بالجويني ، وإعجاباً بكتابه البرهان ، وهذا ما دفعه إلى شرحه ، وتدرسه ، ولم يكن شرخه إلا إملاء على طلبته كما أشرنا من قبل ، كعادته في تأليف مصنفاة بطريقة الإملاء. وصف المازري إمام الحرمين بأنه "المطلعين على أسرار الفقه والطرق الفقهية" ^(١) ولم يمنعه هذا الإعجاب ، أن يبدي اعتراضات عدة ، وأن ينتقده فيما يرى أنه خالف فيه الصواب ، ومن أبرز المشكلات التي ناقش فيها المازري إمام الحرمين مشكلة العلم الإلهي بما لا يتناهي أيكون على الجملة أم على التفصيل ؟ ونسب إليه أنه حاول أن يجمع " بين فئتين مختلفتين الإسلاميين والمتفلسفين " ^(٢) في أنه لا يحاط بالحقائق الإلهية ، لأن العلم احاطة بالمعلوم ، والمتناهي لا يحيط باللا متناهي ، ويرى المازري استحالة علم الإنسان بما لا يتناهي ، «فإنما نحيل أن يعلم الإنسان معلومات لا نهاية لها على التفصيل ، لأن ذلك لو جوزناه اقتضى أن يخلق في قلبه علوم لا تتناهي في زمن منته ، وخلق ما لا يتناهي في زمن منته ، لأن وصفنا الزمن بالتناهي يتضمن جواز خلق شيء آخر بعده ، وقد قلنا إن المخلوقات لا تتناهي ، فأثبتنا التناهي فيها بتناهي الزمن ، ثم نفينا عنها لما قلنا إنها لا تتناهي وهذا الوجه خاصة هو الذي نحيل أن يعلمه الإنسان وأما معلومات لها نهايات وإن كثرت حتى يعجز أن يعدها منا العادون ، فإن خلقها في الإنسان جائز ، سواء كانت معلومات لعدم ، أو لوجود ، وسواء كان الوجود نفسه ، أو من سواه من مركب ، أو بسيط ، أو روحاني ، أو كثيف على ما يهتمون به في تقاسيمهم ، ولا فرق بين معلوم ومعلوم في هذا ، ومن قدر على العلم بجوهر ، قدر على خلق العلم بجوهر آخر ، ومن قدر على خلق العلم بعرض ، قدر على خلق العلم بعرض آخر ، وحصر هذا بعد لا سبيل إليه ، إذ ليس لقاتل أن يتحكم بالوقوف عند عدد إلا وللآخر أن يزيد عليه أو ينقص منه ، لكن إن خرج بالزيادة إلى ما لا يتناهي فهو المحال خاصة ، لما قدمناه وهذا أوضح من فلق الصبح " ^(٣)

وأشار إلى أن الفرق بينه وبين أبي المعالي هو أن المازري نظر إلى تنامي الزمن الذي يتم فيه العلم ، أما أبو المعالي فنظر إلى تنامي الإنسان نفسه ، و " تناميته يمنعه أن يحيط بما لا يتناهي " ^(٤) ، ولا علاقة بهذا بتناهي العالم أو عدم تناميته ، وألحق أبو المعالي أيضا

(١) الإملاء ، ص ٤٠ . (٢) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .

(٣) الإملاء ، ص ٣٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٧ .

بهذا كون الإنسان لا يعلم بعض الخصائص الطبيعية مثل خاصية المغناطيس التي يجذب بها الحديد ، ونسب إليه أنه يرى ما ذهب إليه الفلاسفة في هذا من القول بالفيض في مسألة العلم . وأشار إلى كون الاختصاص بحكم فيض ما أفاض من النفس العلوية على المغناطيس ، لكون المغناطيس متهيئاً أيضاً لقبول فيض هذه القوة كما تهيأ الدماغ من الإنسان لقبول فيض قوة العقل... " (١) لأن الله في قدرته " أن يعلمنا حقيقة هذا الجذب وكيفية ما في المغناطيس من خواص أو غيرها ، وهل قوة ما في المغناطيس إلا كقوة في الفلفل " (٢) وعجب من أبي المعالي كيف يتابع الفلاسفة في هذا " ما حاجته إلى هذا الهتف وأخذه في المعاذير حتى يتردد فيها ، هذا على أن المعنى الذي أشار إليه وإلى انقداحه في نفسه مسطور في كتبهم " (٣) ، وأشار إلى ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) " وهو معاصر لأبي المعالي ويذكر أنه كان يذاكره " (٤).

ولكن المسألة التي تتصل بالعلم الإلهي مباشرة وعني بها المازري أي عناية هي تعلق العلم بما لا يتناهي ، وهي المسألة السابعة من المسائل التي تعرض لها المازري في هذا المجال ، بين المازري أنه : " تقرر أن كل عاقل يجد في نفسه فرقا بين تجويز لأمر تجويزا يرجع إلى نفس الأمر المجوز ، وتجويزا يرجع إلى جهالة المجوز وحيرة المتردد ، فمن قطع بجواز رؤية الله سبحانه أحس في نفسه فرقا بين هذا القطع بالتجويز ، في جواز الرؤية ، ومذهب القدرية في إحالة الرؤية (٥).

أما أبو المعالي فقد وضع المازري رأيه : " وضرب أبو المعالي لهذا مثلاً آخر ، وهو ما قد اشتهر من الخلاف في تجويز خلق جنس من الألوان ، غير الألوان المعلومة ، فمن صائر إلى إحالة ذلك ، ومن صائر إلى القطع بجوازه ، ومن تردد بين المذهبين ، شك في جوازه ، وإحالته (٥٠٠) (٦) ولكن أبا المعالي أشار هاهنا إلى اختياره القطع بالإحالة ، ونفي الجواز ، وعلق بذلك مسألة عظيمة يجل فيها الخطب وهي الكلام على تعلق علم الله

(١) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.

سبحانه بما لا يتناهي على التفصيل لأخاده ، وكون كل واحد مميزا عن صاحبه ، فقال :
 إني لو أجزت خلق أجناس من الألوان لاستحال الوقوف عند عدد لا يتعدى ، وإذا استحال
 الوقوف عند عدد لا يتعدى لم يبق إلا القطع بنفي التناهي ، وإذا قطع بنفي التناهي تضمن
 ذلك تعلق العلم بأحد ما لا يتناهي على التفصيل ، لكون كل جنس مشار إليه يختص
 بحقيقة يخالف بها جنس صاحبه ، وهذا الاختصاص ، وتميز واحد عن واحد ، يتضمن
 إثبات التقدير والتناهي ، وقد فرضنا عدم التناهي ، وهذا جمع بين النقيضين ، وأشار إلى
 تجهيل من قدح في هذا باعتقاد المسلمين أن الله سبحانه وتعالى يعلم ما لا يتناهي ، ولم
 يتضمن ذلك تناقضا ، واعتذر عن هذا بأن المعلوم الذي لا يتناهي متناسب الأحاد باجتناس
 مختلفة فيضطر اختلافها في قضية العلم بها إلى تمييز بعضها عن بعض ، فإنما يتعلق
 العلم به تعلق استرسال عليه من غير تفصيل لبعضه عن بعض ، واستشهد على صحة
 هذا بأنه لا يتناهي ، قد تقرر استحالة خروجه إلى الوجود ، وماذا إلا لما تضمنه من
 التناقض بين إثبات التقدير والنهاية للموجود المفروغ من خلقه وإيجاده مع نفي النهاية
 عنه ووصفه بأنه لا يتناهي وذكر أن هذه حقائق إذ الإجماع...^(١) فليقل الأخرق ما يشاء
 (٢) ثم أخذ المازري بعد عرضه لرأي الإمام في نقده وبيان تأثره بآبَن سينا ومذاكرته
 إياه في الفلسفة^(٣) ، وهو في ذلك كله يلتزم لأبي المعالي الأعذار أحيانا كثيرة لأنه يرى
 أن إمام الحرمين يعتقد أن كل شيء إنما يحدث بخلق الله ، وأنه " لا يعتقد أن العلوم أنوار
 ، ولا أن المحدث يفعل في غيره ، ولا أن الفلك يخلق أو يؤثر (٠٠٠) وإنما بسطنا القول
 في هذا قليلا (أي في الفيض) لما رمز إليه أبو المعالي ، لئلا يسبق إلى ظن الهجوم
 المجترئ سوء الظن بأبي المعالي ، وينسب إليه الميل إلى مسلك لا يسلكه المحققون من
 المسلمين " (٤) ولا ينسب إليه إلا أنه " يرمز " إلى هذه المعاني الفلسفية " فإلى هذا المعنى
 يرمز أبو المعالي ، وهو مبلغ علمه الذي أشار إليه على الجملة ، ولكن منسلكه فيه ، غير
 مسلك أهل الإلحاد ، والتعطيل " (٥) ومن الواضح أنه يدافع عن رؤية المتكلمين ومنهجهم ،
 وخاصة منهج الأشاعرة ، ويعجب من أمر الجويني في وصم المتكلمين بالطيش^(٦) ويشير

(١) بياض بالأصل. (٢) المصدر نفسه ، ص ٣٩. وانظر البرهان ، ج ١ ، ص ١٤٦.

(٣) وقد نقلنا النص الذي ورد فيه نقده قبل هذا عند إثبات أن الكتاب للمازري (أي الإمام) ومقارنة ذلك بما نقله السبكي في الطبقات.

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٣. (٥) المصدر نفسه ، ص ٢٣.

(٦) المصدر نفسه ، ص ١١١.

إلى أن الجويني خالف طريقته في التأديب مع الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) في تأليفه القديمة ، وأصبح بعد ذلك يجترئ عليه ، وينقض آراءه بعد الأخذ بها أحيانا ، وأنه أساء إلى القاضي الذي كان قديما يكن له الإجلال والتقدير^(١) ، وينسب المازري إلى الجويني عدة هفوات^(٢) في كتابه البرهان ، كما نسب الجويني نفسه هفوات وزلات إلى كبار الأشاعرة من أصحابه ، وإلى بعض الشافعية أنفسهم ، وينسب المازري أحيانا إلى الجويني أنه وقع في زلة : " وقد زل أبو المعالي فيما حكى هاهنا من إطباق المعممين على القول بالعموم في مثل هذا " ^(٣) ، ويرى أنه خالف الجماعة ، وشذ عنهم : « ومن هاهنا خرج أبو المعالي إلى تلك الرموز التي شرحنا فيها أقوال الفلاسفة ، وبيننا نقض ما قالوه ، وأنكرنا عليه مخالفة الجماعة والرمز (إلى) التقصير بهم ، وإضافة الاختباط إليهم »^(٤) ، ويعلن أحيانا أنه اتفق مع الجويني في مذهب قد وصل إليه قبل قراءته للبرهان^(٥) ويعبر عن ذلك أحيانا بـ " طريقتنا " ^(٦).

ويرى المازري أن أبا المعالي أشار إلى مذاهب الفلاسفة ورمز إليها مما اضطره للخروج عما يقتضيه التأليف في الأصول لتوضيح ذلك لأن : « أبا المعالي رمز فيه (في كتاب العموم والخصوص من البرهان) إلى مذاهب الفلاسفة في القوة الفكرية والعقلية وخرج عن عادته القديمة في إكبار أئمة الأشعرية ، وتحسين المخارج لهم فيما قد يظن ظان بهم أنه يتوجه عليهم فيهم قدح ، وأشار إليهم بأنهم طاشت منهم الأحلام في أمرهم ، في استهانتهم إياه كالنيام استركاكا واستهجانا ، ووصفهم بأنهم جهلوا من علم الفلسفة أمرا فاختبطوا لاجه^(٧) وحاشا أهل الاعتقاد الصحيح أبا^(٨) الحسن الأشعري ، والقاضي أبي الطيب ، وأبي فورك ، وابن مجاهد ، وغيرهم من أئمة الدين أن يختبطوا ، والمذهب الذي ذكر أن أهله اختبطوا ، هم هؤلاء ، والمعتزلة على أصله ، اختبطوا أيضا ، هذا وقد وقع

(١) المصدر نفسه ، ص ٤.

(٢) المصدر نفسه ص ١٧ ، ١٢٤ ، ١٢٨.

(٣) المصدر نفسه ، ص ١١٥ ويقصد بذلك جمع السلامة.

(٤) المصدر نفسه ، ص ١١٤.

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٩٩ - ١٠٠.

(٦) المصدر نفسه ، ص ١١٩.

(٧) كذا في الأصل ، ولعله : لأجله.

(٨) في الأصل : أبي.

له في هذا الكتاب الإشارة إلى الثناء على ابن الجبائي المعتزلي في مواضع ، وتحسين الظن به وتخريج المخارج الجميلة لكلامه في موضع آخر ، وأئمته أحق بهذا منه من ابن الجبائي ، وهول هذا الفصل حتى نظر إلى الريح الرّخاء بعين الزعازع ، وذكر أنه لا مطمع في معالجة مريض إليه ، فضلا عن استقصائه ، فرأيت أن الواجب الذب عن هؤلاء الأئمة ، وإبانة أنهم لم تطش أحلامهم ، بل هو الذي طاش حلمه ، إذ كان في القديم من كتبه في هذا الفصل الذي نحن فيه على رأيهم ، ثم انتقل منهم لتخيلات كتخييلات الشعراء ، واستغرابات الصوفية ، مجانبة لحقائق المتكلمين ، نام المتكلمون فيما قالوه مليّ جفونهم ، وسهر هو ومن خالفهم ، واختصموا ، وأعان أيضا على بسط هذا وأكده أن جماعة من التلامذة المجتمعين لإملاء كتابنا هذا عليهم ، سألوا في الكشف عما أخفى ، والإجهار بما أسرّ ، فرأينا من الصواب أن نبسط مذاهب الفلاسفة في هذا الفن بسطا يتجلى منه لقارئ كتابنا صورة ما ذهبوا إليه ، ونشير في أثناء ذلك لبطلان ما هم عليه^(١).

ولكن المازري أيضا نهج منهج الجويني أحيانا في نقد أئمة الأشاعرة ، فنقد القاضي أبا بكر بن الطيب : " ما قاله القاضي فيه نظر عندي "^(٢) وعارض أئمة الأشعرية في وقوع العلم الضروري : " إلى هذا أشار بعض أئمتنا ، ولكني لا أرى ما رأوا من ذلك ، بل أقول إنه قد يقع العلم الضروري عند سكوت قوم عن الإنكار ، كما يقع عند نطقهم سواء بسواء "^(٣).

أما ترتيب كتاب البرهان ، فقد بين المازري أن الجويني أثبت مبحث " التأويلات " وأسقطه أغلب المؤلفين من الأصوليين وتركوه للفقهاء^(٤) وقصده في ذلك أنه " نوع من تعليم كيفية مأخذ الأحكام من ألفاظ صاحب الشرع ، فألحقه هاهنا ، وترجمه : كتاب التأويلات "^(٥) ، وبين في تعليقه على خاتمة كتاب التأويل اجزاء كتاب البرهان : « وختم أبو المعالي كتاب التأويلات فذكر رتبة أجزاء الكتاب ، وأخبر أن أصول الفقه أدلته ، وأدلته : نطق صاحب الشرع ، والإجماع ، ومستنبط من نطق صاحب الشرع ، فتعلق بنطق

(١) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٦٧ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٦٧ .

صاحب الشرع ، النظر في كتاب الأوامر ، وكتاب العموم وقد تقدم ذكرهما ، وذكر أحكام النص والمجمل والظاهر ، وذكر التأويلات ، وسنذكر أحكام الأخبار ، ثم الاجماع ، والقياس ، ثم الترجيح ، ثم النسخ ، ثم أوصاف المفتي ، ثم نختم الغرض من الكتاب بالنظر في تصويب المجتهدين ، وهذا الذي اختاره أبو المعالي في الترتيب ، من تقدمه كتاب القياس على كتاب النسخ ، مما جرى الرسم بخلافه ، لأن النسخ نظر في الأقوال الصادرة عن صاحب الشرع ، والقياس نظر فيما استنبط من أقواله ، ولعله أخر ذلك لما كان المنسوخ بطل كونه دليلا ، والقياس لم تبطل دلالته ، والخطب في هذا أيسر ، والأمر هين ، ونحن نجري في الترتيب على رسمه ، فلا يختلف علم مطالع الكلام على جزء من أجزاء هذا العلم باختلاف وضعه في التأليف على هذه الطرق التي أشرنا إليها^(١) . وبذلك فإن ما يتعلق بالمفتي والاجتهاد وتصويب المجتهدين يعدّ تنمة للكتاب وليس مستقلا تمام الاستقلال ، ولذلك قال إمام الحرمين : « ونحن نرسم بعد ذلك مستعينين بالله تعالى كتابا جامعا في الاجتهاد والفتوى يقع مصنفا برأسه وتنمة لهذا المجموع »^(٢) . وهكذا وصل إلى المازري بهذا الشكل على أنه مجموع واحد ، ولم يحسب المازري ذلك الجزء مستقلا عن الكتاب بل من جملة ، وبين أن ترتيب الكتاب على غير المؤلف عند الأصوليين .

ومن أهم ما أخذه المازري على الجويني نقضه لمنهج الأصوليين من المتكلمين الفقهاء من السبر والتقسيم ورد الغائب إلى الشاهد ، وإنتاج المقدمات النتائج ، والاستدلال بما اتفق عليه بما اختلف فيه ، وبين المازري أن الجويني : « باح في هذا الباب بأمور صعب ، هدم بها على الأئمة قواعدهم ، وزيف فوائدهم ، ونحن نبين ما عليه في ذلك وعليهم ، ونضايقه حتى نزده عليهم ، بعد أن نشير إلى ما تساهل فيه في النقل عنهم ، وذلك أنه ذكر عن أنمتنا حصر الأدلة العقلية في أربعة أقسام ، والمقدم في هؤلاء الأئمة المشار إليهم القاضي أبو بكر بن الطيب رضي الله عنه ، وهو قد أشار في كتاب التمهيد الذي هو أشهر كتبه إلى الاضراب عن حصر هذه الأقسام فقال في باب الاستدلال : إن قال قائل على كم وجه ينقسم الاستدلال ؟ قيل له : على أوجه يكثر تعدادها وأخذ في عد أنواع منها ، فذكر

(١) المصدر نفسه ، ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(٢) البرهان ، ج ٢ ، ص ١٣١٥ ، انظر ما كتبه الأستاذ الدكتور عبد العظيم الديب محقق البرهان ، ج ١ ، ص ٥٠ - ٥٢ و ج ٢ ، ص ١٣١٥ في الهامش .

السبر والتقسيم ، وذكر رد الغائب إلى الشاهد ، وذكر الاستدلال على صحة الشيء بصحة مثله ، واستحالته باستحالة مثله ، فهذه الأنواع التي نص عليها في طرق العقلية ، فأنت تراه كيف افتتح كلامه بأنه يكثر تعداد هذه الأقسام ، خلاف ما أشار إليه أبو المعالي من الحصر في أربعة أقسام ، ثم زيف أبو المعالي ما قاله الأئمة من عد السبر والتقسيم من أنواع الأدلة (٠٠٠) ولما ذكر أبو المعالي هذه الأصول التي تدور عليها جلّ دقائق علم الكلام ، وأكثر أبوابه ، وكثير من العقائد ، أتبعها بالرد والإنكار ، وخالف في ذلك طريقة سائر النظار ، والنكته التي عول عليها في إبطال طريقة من تقدمه أنه قال : لا قياس في العقل ، ورد غائب إلى شاهد لا معنى له ، فإن قام في الغائب دليل كما قام في الشاهد ، فالدليل المتبع ، ولا معنى للرد ، وإن كان الدليل إنما قام مختصا بنفس الشاهد ، فما الموجب رد الغائب إليه ، وأنكر في كتابه المترجم بالبرهان ثبوت الأحوال ، فإذا أنكرها فلا شك في بطلان الرد في العلة ، إذ لا علة ولا معلول عند نفاة الأحوال ، وكذلك ينكر الرد في الحقيقة ، لأن علم الله سبحانه مخالف لعلمنا فلا يجتمعان في حقيقة ، وإن فرض اجتماعهما في حقيقة العلمية فذلك إشارة إلى الحال ، وهو لا يقول بها ، فاعلم أن هذا الذي هوّل به ، لا طائل تحته ، وأنه برز إلى القوم بروز حرب ، وهو يرى الباطل لهم سلم ^(١) . وأخذ بعد هذا في مناقشة أبي المعالي في رده لهذه الأسئلة ومن ذلك : « أما ما ذكره أبو المعالي من الاستدلال على موضع الخلاف بالوفاق ، ثم زيفه ، فإنك لا تكاد تجد الأئمة المشاهير يعدون هذا قسما من أقسام الاستدلال ، ولا أحد منهم يظن أنه يستدل على معرفة الحق في مذهب من المذاهب بالاتفاق والإجماع في مسائل العقائد التي لا يعلم صحة السمع إلا بعد العلم بها ، فلا معنى لإضافة هذا المذهب إليهم ، نعم قد يستعملون هذا عند المناظرة ، والقصد به مناقضة الخصم ، ثم مع هذا لا يقتصر الحذاق عليه ، حتى يظهروا معنى جامعا بين إلزامهم وبين ما ألزموا عليه » ^(٢) .

ومما أخذ به الجويني أسلوبه في الرد على أبي حنيفة ومالك ، : « كما استثقل منه الرمز إلى مخالفة مالك وأصحابه للسلف واستنباطاتهم ، مركب العقوق في الحقوق وخرقهم حجاب الهيبة إلى غير ذلك من ألفاظه التي هي مصيحة ، وليست معانيها صحيحة ، ولا

(١) الإملاء، ص ٣٠.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣١.

معنى للعقوق هاهنا وذكره ، وهو كالحارق في مقدم نفسه حجاب الهيبة ، إذ لم يتهيب أبا حنيفة ولا مالكا ، رضي الله عنهما ، وأشار في هذا الباب إلى استئثار مخالفته للشافعي رضي الله عنه ، أم طريقة مالك عنده أسد رسلا ، جرى فيمن تقدم من أئمة الأشعرية . على هذا الأسلوب ، فيما نبهنا على ^(١) مخالفته لهم ، وإن اعتذر عنه معتذر ، بأن تلك المسائل أصول ، وهذه مسائل فروع ، وإن حسن العبارة عن الماضين ، وتحسين المخارج لهم ، لا يضيق على من هو أضيق منه باعا ، فكيف به ، مع اتساع باعه في العلوم لفظا ومعنى ^(٢) وكذلك فإن أسلوبه في نقد أبي حنيفة كان قاسيا : « إن الأمر ليس كما ظن أبو المعالي بأبي حنيفة في جهله بحديث ابن زمعة ، بل هو متأول عنده » ^(٣) ، هذا وقد سلك الأبياري في شرحه للبرهان مسلك المازري في نقده ، دون أن يذكره ، ولا أن يشير إلى شرحه وعندما وصف الجويني المتأخرين من العلماء بأنهم أصحاب " الاستجراء على دين الله ، والتعرض لخرق حجاب الهيبة " ^(٤) علق الأبياري على ذلك : « قلت هذا الذي ذكره هاهنا غلط عظيم ، وقول ممنوع ، ونسبة العلماء إلى الجرأة على الدين ، وخرق حجاب الهيبة لا يحل على إطلاق هذا بحال ، (٥٠٠) وأما الاستجراء على الدين ، فلو فعلوا ذلك لكان فسقا عظيما ، فكيف تجوز إضافة هذا لأهل العلم ، ولو كانت لي قدرة على إسقاط هذه اللفظة ونظائرها ، من الكتاب لأزلتها ، فإنه قول قبيح ، وأمر محذور ، وتحقير لأهل العلم بالكلية والله المستعان » ^(٥) ، كما أنه تفتن أيضا كما فعل المازري إلى أن أبا المعالي غير بعض عناصر مذهبه فرأيه في العقل وتعريفه كان قد أنكر رأي المحاسب في فيه ثم أخذ برأيه بعد ذلك : « قلت وقد أنكر الإمام هذه المسألة في " الشامل " وهي تعريف المحاسب للعقل بأنه غريزة يتأتى بها درك العلوم » ^(٦) وهذا ذكره المازري في تعليقه على البرهان : « فمنهم أبو المعالي فقد صرح في كتابه (البرهان) بكونه (العقل) خارجا عن العلوم وأضاف ... المذهب إلى المحاسب بغد أن كان في أول عمره اشتد إنكاره في تضانيفه على من أضاف هذا » ^(٧) .

(١) في الأصل : عن . (٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٥ .

(٤) البرهان ، ج ١ ، ص ٥٢٨ .

(٥) شرح الأبياري ، مخطوط ابن عاشور ، ص ٩٤ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٠٧ ، انظر البرهان ، ج ١ ، ص ١١٢ .

(٧) المازري ، الإملاء ، ص ٨ .

لم يكن المازري ومن تابعه من المالكية هم وحدهم الذين نقدوا أبا المعالي ، فلنأخذ مسألة الاسترسال في العلم التي زعم السبكي أنها مسألة لم تكن شائعة ، ولم يتناولها الرواة ، وكأنه يريد أن يحصرها في المازري ، ولكن نجد أبا الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) يذكر أنه : « شاع عن أبي المعالي أنه كان يقول إن الله يعلم جمل الأشياء ، ولا يعلم التفاصيل ، فواعجبا ! »^(١) . ووجد بخط أبي الوفاء علي بن عقل البغدادي ، (ت ٥١٣هـ) أنه : « ذكر الجويني في بعض كتبه ما خالف به إجماع الأمة فقال : "إن الله تعالى يعلم المعلومات عن طريق الجملة ، لا عن طريق التفصيل (٠٠٠) وقد عجبت من تهجمه بمثل هذا ، وهذه المقالة غاية في الضلالة " »^(٢) . وانتقده قبل المازري أيضا أبو المظفر بن السمعاني في كتابه القواطع^(٣) .

كما حاول السبكي أن يؤول النص الواضح تأويلا غير مبين ، ونقل نصوصا عدة من كتب الجويني الأخرى نص فيها صراحة وبوضوح تام بعلم الله تعالى بالجزئيات ، وهذا أمر مسلم لا غبار عليه ، وسلك مسلكه صاحب الجويني الحميم ومحقق البرهان الأستاذ الدكتور عبد العظيم ، فدافع عن الجويني وساق نصوصا من كتبه الأخرى كما فعل ذلك السبكي من قبله ، ولكن هذا كله لا يؤدي إلى إنكار النص الواضح الذي ورد في البرهان ، ولا إلى الادعاء أنه مدسوس عليه كما أشار إلى ذلك الشريف أبو يحيى في شرحه للبرهان فيما نقله السبكي ، ولا يمكن تأويل هذا النص كما قال المازري الذي حاول أن يعتذر عنه " إلا على استكراه وتعسف " بل إنه في البرهان ناقض نفسه بنفسه ، فقد صرح باستحالة العلم التفصيلي فيما لم يوجد بعد بوضوح ، وحقر من شأن من يخالف ذلك أشد تحقير ، ولكنه عاد في الكتاب نفسه فصرح في باب النسخ فبين بأن " الرب تعالى كان عالما في أزله تفاصيل ما يقع فيما لا يزال " ^(٤) لكن لم يبين ما إذا كان ذلك على الاسترسال أم كان ذلك بسبب أن النصوص الناسخة والمنسوخة دخلت الوجود فهي متناهية ، حتى لا يقع في تناقض تبعا لمذهبه الأخير في البرهان في مدارك العلوم الذي هو الموضوع الرئيسي في مسألة العلم.

(١) المنتظم ، ج ٩ ، ص ٨.

(٢) المصدر نفسه ، ج ٩ ، ص ١٩ - ٢٠.

(٣) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ٥ ، ص ١٩٢.

(٤) البرهان ، ج ٢ ، ص ١٢٠.

ولكن ما تفسير ذلك ؟

يمكن القول بأن تغيير الجويني لأرائه يرجع إلى تطور حياته العقلية والعلمية ، وانتقاله من رأي إلى آخر لوضوح دليله ، وقوة حجته ، فقد كان في مرحلته الأولى أخذاً بمذهب الأشاعرة مدافعاً عنه ، مقلداً له فيما يبدو ويمثل هذه المرحلة كتابه الإرشاد ، والشامل أيضاً ووصفه ابن تيمية بأنه من اتباع ابن كلاب^(١) أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان (ت ٢٤٠هـ) وذلك أن " الشامل " تأخر تأليفه عن " الارشاد " فقد ذكر في كتابه " الارشاد " نيته في تأليف كتاب الشامل " وسنيسطه في كتاب الشامل إن شاء الله تعالى " (٢). أما كتابه البرهان فهو كتاب ثورة على كثير من آراء الأشاعرة ، ويمثل مرحلة استقلاله الفكري ، واجتهاده الشخصي لا يبيالي فيه بمخالفة كبار الأئمة ، والأخذ بما يراه ، وإن خالف فيه شيخ الجماعة الأشعري أو الشافعي أو القاضي أبا بكر بن الطيب الباقلاني أو غيرهم ، وقد يوافق المعتزلة أو الفلاسفة ، ولا يبيالي ، وهذا ما جعل الناس ينصرفون عن البرهان ، ولا يعنون به عنايتهم بالمستصفي للغزالي مثلاً ، ثم في نهاية الأمر يترك ذلك ، ويعود إلى مذهب السلف في كثير من الأشياء ، وينقض بذلك كثيراً مما ذهب إليه في كتبه السابقة على الرسالة النظامية التي ذكر أنه ألفها : « في سنة أربعمائة وستين ونيف » (٣) ، نص على هذا في مخطوط أحمد الثالث^(٤) ، وبذلك كان البرهان بمثابة تمهيد ومرحلة مؤدية إلى المرحلة النهائية التي استقر عليها ، ولذلك فإنه رأي تأثير قدرة الإنسان ، وأنكر التكليف بما لا يطاق في البرهان ، والدليل على ذلك أنه وعد في البرهان ببيان سر خلق الأفعال^(٥) ، وصرح بهذا السر في النظامية ولذلك ذكر أنه ضمن النظامية ما لم يضمن غيرها من التأليف^(٦).

(١) نراء تعارض العقل والنقل ، ج٢ ، ص ٣١٠.

(٢) الارشاد ، ص ٣٥٢ ، ويقصد بذلك الأدلة العقلية والاجماع الذي يفيد القطع.

(٣) النظامية ، في فصل إعجاز القرآن.

(٤) ميكروفيلم هذا المخطوط يوجد بمعهد المخطوطات العربية. وذكر أبو بكر بن العربي أنه نقلها بيت المقدس سنة ٤٨٨هـ ثم نقلها بعد ذلك رلى الأندلس والمغرب وهذا متصوص عليه في النسخة المخطوطة التي اعتمد عليها زاهد الكوثري في نشره للرسالة. رواها أبو بكر عن الغزالي عن الجويني نفسه.

(٥) البرهان ، ج١ ، ص ١٠٣ قال : « وأما سر ما نعتقد في خلق الأفعال فلا يحتمل هذا الموضع » البرهان ، ج١ ، ص ١٠٤.

(٦) النظامية ، ص ٩٩ ، من نشره زاهد الكوثري ، وأعيد نشرها ، القاهرة ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م ، المكتبة الأزهرية للتراث. قال : « ولولا ثقتي بأن مولانا بتوفيق الله يبتدر برأيه الثاقب هذه الحقائق لما بثت إليه أسرار هذه الأبواب التي لم أضمنها شيئاً من التصانيف » ، ص ٥٩ ، من نشره ، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

ونود أن نشير هاهنا إلى عدة عناصر من آراء الجويني مما غير رأيه فيها بتطور
نضجه وازدياد اطلاعه على آراء المخالفين للأشاعرة وتأثره بالفلسفة في مرحلة كتابة
البرهان ، ونحصر هذه العناصر في ثمانية :

١- العقل :

نعتمد في تتبع تطور أفكار الجويني على المقارنة بين المؤلفات القديمة في مرحلته
الأولى كالإرشاد، والمؤلفات في المرحلة الثانية كالبرهان، وعلى المرحلة الثالثة التي ألف
فيها الرسالة النظامية من المؤلفات المطبوعة، أما كتابه " نهاية المطلب " الذي عني به في
آخر عمره ، وحسبه من أهم إنجازاته فإننا لا نتعرض له في هذه الدراسة.

فالعقل في تصور الجويني في كتابه الإرشاد إنما هو بعض العلوم الضرورية ، وهو
تلك العلوم التي يشترط توفرها وتقدمها على بداية النظر، ولكنه نفى أن يكون العقل من
العلوم النظرية، لأنه شرط ابتداء النظر ، كما أن العقل ليس هو جملة العلوم الضرورية بل
هو بعض هذه العلوم الضرورية ، فإنه يرى أن العقل هو هذه المبادئ المنطقية البديهية
التي لا يخلو منها العاقل ولا يشاركه فيها من ليس بعاقل، كالعلم باستحالة اجتماع
النقيضين ، والمتضادين ، وإن المعلوم لا يخلو حصرا بين النفي والإثبات ، وعلم المرء
بنفسه ، مما لا يتطرق إليه الشك ، ورد هذا المذهب في العقل الذي تبع فيه القاضي أبا بكر
بن فورك ، في البرهان^(١) وذكر أن الكلام في العقل ليس أمرا هينا ، وأنه ما حوم فيه على
الصواب إلا الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) فعرفه بأنه : " غريزة يتأتى بها درك
العلوم وليس^(٢) منها^(٣) " ، ولم يطل في بيان العقل ، وإنما لخص رأيه في أن العقل
" صفة إذا ثبتت تأتي بها التوصل إلى العلوم النظرية ، ومقدماتها الضروريات ، التي هي
مستند النظريات " ^(٤) ، وهذا التعريف لا يخرج عن تعريف المحاسبي ولذلك بين المازري
أنه كان مخالفا للمحاسبي ، ثم ارتضى مذهبه ، وأخذ به^(٥).

(١) ج١ ، ص ١١٢ .

(٢) في الأصل : وليست وفي المخطوط الذي شرحه الأبياري ما أثبتناه أي " ليس " .

(٣) البرهان ، ج١ ، ص ١١٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١١٣ .

(٥) الإملاء ، ص ٨ .

٢- المنهج الاستدلالي :

أثبت الجويني منهج الاستدلال القائم على رد الغائب إلى الشاهد والسبر والتقسيم، وما يتعلق بذلك من الجمع بالعلة ، والشرط ، والحقيقة والدليل ، في الإرشاد^(١) وفي الشامل^(٢) . قال في الإرشاد : « فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد ، والتحكم بذلك من غير جمع يجر إلى الدهر والكفر »^(٣) وذكر الجوامع الأربعة.

أما في البرهان فقد هدم هذا كله ولم يعترف به ، قال : " وإن عني القائلون بالقياس العقلي اعتبار شيء بشيء ووقوف نظر في غائب على استثارة معنى في شاهد فهذا باطل عندي لا أصل له ، فليس في المعقولات قياس^(٤) " . وفسر ابن تيمية ذلك بأنه يقصد قياس التمثيل الذي لا يفيد إلا الظن عند الفلاسفة^(٥).

٣- العلم :

أخذ في تعريف العلم في الإرشاد برأي الباقلاني في التمهيد^(٦) ، فهو " معرفة المعلوم على ما هو به " ^(٧) ، وحسبه أولى وأسد في تحديد العلم من تعاريف أصحابه الآخرين من الأشاعرة ولكنه عاد في البرهان ، وناقش هذا التعريف نفسه ونسبه للقاضي ، ولم ير أنه سديد « ولست أرى ما قاله القاضي سديدا »^(٨) ولم يقترح تعريفا معينا .

ويقرر أن العلم القديم لا يتعدد ، فالله يعلم كل شيء بعلم واحد ، فهو محيط بالمعلومات بعلم واحد وبتفاصيلها متعلق بمعقولات لا نهاية لها ، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات^(٩) . وكذلك فعل في الشامل : « الرب سبحانه وتعالى عالم بالمعلومات على

(١) الإرشاد ، ص ٣٧ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٧ ، ٩٤ ، ٩٨ ، ١٩٥ .

(٢) الشامل ، ص ٢٢٥ .

(٣) الإرشاد ، ص ٩٤ .

(٤) البرهان ، ج ١ ، ص ١٥٢ .

(٥) درء تعارض العقل والنقل ، ج ٨ ، ص ١٥٢ .

(٦) التمهيد ، تحقيق أبي ريدة ، والحضري ، دار الفكر العربي ، مصر ١٩٤٧ ، ص ٣٤ .

(٧) الإرشاد ، ص ٣٣ .

(٨) البرهان ، ج ١ ، ص ١١٩ .

(٩) الإرشاد ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٣١ ، ٢٨٥ .

تفاصيلها ، متعال عن العلم بها على الجملة ، إذ العلم بالجملة ، يقارنه الجهل بالتفصيل^(١) ، ووجب كونه عالما بما لا يتناهى^(٢) . أما في كتابه البرهان فقد بنى على رأيه في وجوب انحصار الأجناس ، وأنها إذا كانت غير متناهية ولا منحصرة يلزم من ذلك تعلق العلم بأجناس لا تتناهى على التفصيل ، وهذا في نظره أمر مستحيل : « فان استنكر الجهلة ذلك وشمخوا بأنافهم وقالوا الباري سبحانه عالم بما لا يتناهى على التفصيل سفهنا عقولهم ، وأحلنا تقرير هذا الفن على أحكام الصفات في الكلام ، وبالجملة علم الله إذا تعلق بجواهر لا تتناهى ، فمعنى تعلقه بها استرساله عليها من غير تفصيل الأحاد مع نفي النهاية ، فإن ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود يحيل وقوع تقديرات غير متتابعة في العلم ، والأجناس المختلفة التي فيها الكلام يستحيل استرسال العلم عليها فإنها متباينة بالخواص ، وتعلق العلم بها على التفصيل مع نفي النهاية محال ، وإذا لاحت الحقائق فليقل الأحق بعدها ما يشاء »^(٣) ، وهذا مبني على امتناع وجود ما لا يتناهى أي دخوله في الوجود ، فالمعلومات على ضربين : معلومات موجودة فهي منحصرة ومتناهية ، ومعلومات معدومة ومن ثم فهي لا متناهية ولا يمكن تعلق العلم بها على التفصيل لاختلافها ولذلك فهي معلومة على الجملة ، فالمستحيل إذن " أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى أحادا على التوالي ، وليس توقع الوجود في الاستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتناهى ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالى ما لا يحصره عدد ، ولا يحصيه أحد »^(٤) .

ولكن ما معنى الاسترسال عند أبي المعالي ؟

نجد تفسير ذلك عند ابن تيمية : « وهو الذي أوقع أبا المعالي في قوله بالاسترسال ، وأن العلم يحيط بأعيان الجواهر ، وأنواع الأعراض ، ويسترسل على أعيان الأعراض وهذا ليس هو قول من يقول بأنه يتعلق بالكليات ، فان ذلك لا يفرق بين الجواهر والأعراض وأنواعها^(٥) » وبين أن هذا الرأي ليس أمرا خاصا بأبي المعالي بل نقل ذلك عن

(١) الشامل ، ص ١٤٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٧٧ .

(٣) البرهان ، ج ١ ، ص ١٤٥ - ١٤٦ .

(٤) الارشاد ، ص ٢٦ .

(٥) ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، ج ٩ ، ص ١٠٥ .

أبي الحسين البصري ، وداود الجواربي^(١) ، ونسب ما يقرب من هذا المعنى إلى أبي عبد الله الحلي في كتابه "شعب الإيمان"^(٢) وقد تفتن الشريف أبو يحيى في شرحه للبرهان إلى تناقض الجويني في كتاب البرهان حيث بين في كتاب النسخ منه^(٣) : «فإن الرب تعالى كان عالماً في أزله بتفاصيل ما يقع فيما لا يزال»^(٤) وظن أنه ربما دس عليه عدم تعلق العلم بتفاصيل ما لا يتناهي^(٥) . كما أن ابن تيمية أوضح مذهب الجويني في الأجسام والأعراض فبنى على ذلك رأيه في العلم بما لا يتناهي ، فالأجسام عند الجويني جنس واحد ، أما الأعراض فإن أجناسها محصورة ، بيد أن أفراد هذه الأجناس من الأعراض غير محصورة ، «فلا يجوز وجود أجناس لا تتناهي ، لأنه يجب حينئذ وجود ما لا يتناهي في العلم»^(٦) ولذلك فإن آحاد الأعراض وأعيانها يسترسل عليها العلم استرسالاً^(٧) ، فكان الجويني وجد نفسه ملزماً بنتائج مقدماته التي قطع فيها بالانحصار أجناس الأعراض ، فالعلم بتفاصيلها متحقق لانحصارها ودخولها في الوجود . أما ما يعلم من المعدومات من أفراد هذه الأجناس العرضية فلا يتعلق العلم بها إلا بالجملة والاسترسال ، ولذلك تخلص أبو البركات البغدادي من هذا وقال إن العلم المتعلق بالموجود قبل وجوده هو عين العلم بعد وجوده ، وكذلك أبو الحسين البصري ، وأدى ذلك بأبي البركات إلى القول بعلوم محدثة في ذاته تعالى . كما أثبت أبو الحسين البصري علوماً متجددة بحسب تجدد المعلومات^(٨) . ثم عاد فصرح في "النظامية" في عدة مواضع بضرورة سبق علم الله التفصيلي ، ولذلك بين زاهد الكوثري أن هذا "مذهبه الذي استقر عليه رأيه لتأخير تأليف "النظامية" عن باقي مؤلفاته (٠٠٠) فما في البرهان مما ينافي بظاهره ما هاهنا ، وطال الجدل حوله في شرح المازري ومنتظم ابن الجوزي وطبقات

(١) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٤٦ .

(٢) وذلك لما سئل عن حركات أهل الجنة والنار أشار إلى أن ما لا مبلغ له لا يعلم لأنه غير محصور ، السبكي الطبقات ، ج ٥ ، ص ٢٠٠ .

(٣) كتب في الطبقات "الفتح" وهو خطأ ، ج ٥ ص ٢٠٧ .

(٤) البرهان ، ج ٢ ، ص ١٣٠١ .

(٥) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ٥ ، ص ٢٠٧ .

(٦) درء تعارض العقل والنقل ، ج ٢ ، ص ٤٦ نقل هذا النص عن الجويني .

(٧) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٤٦ .

(٨) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ ، ج ٣ ، ص ٦٩ ، ج ٩ ، ص ٤٠٠ .

السبكي وغيرهم يكون فلتة بدرت ثم انطوت وعفا الله عما سلف»^(١) وهو ما سبق أن أثبتته في الشامل^(٢) أيضا وفي الارشاد كما بينا .

٤- الأحوال :

أثبت الجويني الحال وهي مقولة يتصف بها موجود ولكنها لا موجودة ولا معدومة ، في حد ذاتها ، أثبت هذا في الارشاد لأن المعلومات عنده " تنقسم إلى وجود ، وعدم ، وصفة وجود لا تتصف بالوجود والعدم وذلك ككون العالم عالما ، وكون القادر قادرا ، واستدل على ذلك بأدلة غير قوية^(٣) . واعتمد في ذلك على اعتبار الغائب بالشاهد ، وهو في هذا على رأي أبي بكر الباقلاني ، ونقل ذلك أبو القاسم الأنصاري شارح الارشاد^(٤) وتفتن لذلك ابن تيمية وأن أبا المعالي قال بالأحوال " في أول قوله " ^(٥) فهي أحوال زائدة على الصفات ، ومعنى ذلك أن أثبات الصفات عنده يستلزم إثبات الأحوال ، كما أن المازري نص على أنه اثبتها في الشامل وأنكرها في البرهان : « الذي يقوي عندنا إثبات الأحوال ، وهذه مسألة عظيمة الشأن تستند إليها أحكام العلل ، وهي أصول الأدلة ، وماخذ أحكام الحقائق ، ويعظم خطرهما من حيث تنطوي على مخالفة معظم الأصحاب ، وقد ينسب القاضي القول بالأحوال إلى شيخنا »^(٦) ، وإن كان يرى أن الذي يفهم من مصنفات الأشعري نفي الأحوال ، واستدل الجويني على إثبات الأحوال بأوجه^(٧) كما نسب الجويني إلى أبي بكر الباقلاني أنه كان يقول بها واستقر رأيه عليها في كتاب " الهداية " ^(٨) ، أما في البرهان الذي تأخر تأليفه عن الشامل فينكرها وينكر مستندها من الأدلة والعلل : « والذي انتهى إليه اختيارنا بعد استيعاب معظم العمر في المباحثة أن ليس في العقل علة ، ولا معلول ، فكون العالم عالما هو العلم بعينه ، وإنما صار إلى القول بالعلة والمعلول من أثبت الأحوال ، وزعم أن كون العالم عالما معلول ، والعلم علة له ، وهذا مما لا نرضاه ولا نراه » . وهذا رأيه النهائي الحاسم .

(١) النظامية، ص ٤٦ ، (تعليق الكوثري في الهامش) ، انظر، ص ١٥ ، ٢٥ .

(٢) الشامل، ص ٦٧٣ .

(٣) الارشاد، ص ٩٢ ، حيث عقد فصلا " في إثبات الأحوال والرد على منكريها " .

(٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٢ ، ص ١٠٩ .

(٥) المصدر نفسه، ج ٥ ، ص ١٦ ، ٢٥ .

(٦) الإملاء، ص ٣٠ .

(٧) الشامل، ص ٦٣١ .

(٨) المصدر نفسه، ص ٦٣١ .

٥- التأويل :

أثبت تأويل الصفات الخبرية كالوجه واليد والاستواء ، أصحاب الأشعرى القدماء كابى بكر بن فورك ، وأبى القاسم القشيرى وأبى بكر البيهقى ، ولكن أبو المعالى وأتباعه نفوها ، وأولوها فيما يقول ابن تيمية^(١) ، وبين ابن تيمية أن لأبى المعالى وأصحابه فى هذا طريقين طريق التأويل وطريق التفويض ، فأول الجوينى فى الارشاد ، وفوض فى الرسالة النظامية^(٢) . وأنه كان موافقا للمعتزلة والجهمية ، ثم عاد إلى السلف وذكر ما يدل على أنهم كانوا مجمعين على أنه لا يسوغ التأويل فيها ، وأشار إلى هذا التأويل عند الجوينى المازرى فى " المعلم " ^(٣) ، وأشار إلى التأويل فى كتاب البرهان : " ولم ينكر التأويل ذو مذهب ، وإنما الخلاف فى التفاصيل ، (٠٠٠) فإن المستدلين بالظواهر كانوا يؤولونها فى مضان التأويل ، وهذا معلوم اضطرارا ، كما علم أصل الاستدلال " ^(٤) . ولكن تأويل الظواهر لا يقبل إلا مقترنا بالأدلة ^(٥) . ويقصد بذلك تأويل الظواهر من النصوص عامة ولم يخص الصفات الخبرية ، بذلك ، وهو الذى أثبت كتاب التأويلات فى الأصول الأمر الذى لم يفعله الأصوليون الآخرون كما ذكر المازرى .

ولكن وقف الجوينى موقفا حاسما من تأويل الصفات الخبرية فى النظامية " : « وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل ، وإجراء الظواهر على مواردنا ، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى ، والذى نرتضيه رأيا ، وندين الله به عقلا اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع ، وترك الابتداع ، والدليل السمعى القاطع فى ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة ، وهو مستند معظم الشريعة (٠٠٠) فحق على ذى دين أن يعتقد تنزه البارى عن صفات المحدثين ولا يخوض فى تأويل المشكلات ، ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى » ^(٦) .

٦- تأثير القدرة الإنسانية :

دافع الجوينى عن الكسب ، وعدم تأثير القدرة الإنسانية فى الأفعال التى تنسب إليه ،

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص٢٨١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨١، وانظر ج٥، ص٢٤٨-٢٤٩.

(٣) ج٣، ص٢٣٦، وشرح التلحين، ج١، ص٢٨١.

(٤) البرهان، ج١، ص٥١٥.

(٥) المصدر نفسه، ج١، ص٥٢٣، ٥٢٧.

(٦) الرسالة النظامية، ص٣٢-٣٣.

وقطع بأنها لا تأثير لها في كتابه الإرشاد ، : « القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر »^(١) وكذلك دافع عن هذا الموقف في الشامل . « القدرة الحادثة تؤثر عند كثير من أئمتنا في المقدور ، ومن أئمتنا من صار إلى أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها ، وإلى ذلك صار شيخنا رضي الله عنه وهو التحقيق »^(٢) ، ووضع أيضا في الشامل سؤالا ، وأجاب عنه ، : « فإن قيل : مقدور العبد يقارن قدرته فاجعلوا القدرة علة فيه ؟ قلنا ليس يقع مقدور العبد بقدرته ، وإنما يقع بقدرة الله سبحانه وتعالى »^(٣) ، ولما غير رأيه في الرسالة النظامية ومهد لذلك في البرهان ، أنكر عليه أصحابه حتى كتب في الانتصار له أحمد بن محمد المقدسي الدجاني كتابا عنوانه : الانتصار لإمام الحرمين فيما شنع عليه بعض النظار »^(٤) ، وكان موقفه في هذا المسألة حاسما في النظامية : « فمن أحاط بذلك كله ، ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله ، أو مستقر على تقليده ، مصمم على جهله ، ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع ، والتكذيب بما جاء به المرسلون . فإن زعم زاعم ممن لم يوفق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدوره أصلا (٠٠٠) هذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال »^(٥) .

٧ - التكليف بما لا يطاق :

ذهب الجويني مذهب أبي الحسن الأشعري في جواز التكليف بما لا يطاق في " الارشاد " : « والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلا غير مستحيل »^(٦) ونسب إلى الأشعري أنه واقع شرعا ، فقد أمر أبو لهب بالإيمان مع الإخبار بأنه لا يؤمن ، فهذا جمع بين النقيضين ، ولذلك جاز التكليف بما لا يطاق لحل هذا التناقض ، والعلم يتعلق عنده بالتكليف بخلاف المعلوم على ما هو عليه ، لأن العلم صفة انكشاف لا صفة تأثير^(٧) . انكر

(١) الارشاد ، ص ١٨٦ - ١٨٩ .

(٢) الشامل ، ص ١٨٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٩٤ .

(٤) تعليق زاهد الكوثري على النظامية ، ص ٤٣ .

(٥) النظامية ، ص ٤٣ - ٤٤ .

(٦) الارشاد ، ص ٢٠٣ .

(٧) البرهان ، ج ١ ، ص ١٠٥ .

الجويني التكليف بما لا يطاق في البرهان ، ومنعه وجعله من المحال^(١) . وكذلك كان موقفه في النظامية فجعل التكليف بما لا يطاق مستحيلا ، ومن شرط المأمور به أن يكون في حدود الإمكان ، فلا يرد التكليف بالجمع بين النقيضين ، فالإنسان مطالب بالجائز لا بالمستحيل^(٢) . «وقد فهمنا بضرورات العقول من الشرع أنه عزت قدرته طالب عباده بما أخبر أنهم متمكنون من الوفاء به ، ولم يكلفهم إلا على مبلغ الطاقة والوسع، في موارد الشرع»^(٣) .

وأنه : «من اعتقد أنهم (العباد) كانوا ممنوعين مأمورين مصدودين قهرا ومدعويين ، فالتكليف إذن عنده بمثابة ما لو شدد من الرجل يداه ورجلاه رباطا ، وألقي في البحر ثم قيل له : لا تبطل»^(٤) . وبهذا فقد اتخذ موقف المعتزلة .

٨ - إعجاز القرآن :

أرجع الجويني إعجاز القرآن إلى الجزالة والنظم في كتابه الإرشاد^(٥) ، أما في النظامية فقد عاد إلى مذهب الصرفة ، : (قلنا المرضي عندنا أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب العرب^(٦)) . أما في النظامية فقد غير موقفه تماما ، وبين : «أن الخلق ممنوعون عن مثل ما هو من مقدورهم ، وذلك أبلغ عندنا من خرق العوائد بالأفعال البديعة في أنفسها (٠٠٠) فصرف الله الخلق عن الإتيان بمثله أوقع وأنجع»^(٧) ، ومعنى ذلك أنه في مقدور البشر أن يأتوا بمثل القرآن ولكن الله صرفهم عن ذلك وأعجزهم .

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٢) الرسالة النظامية ، ص ٥٥ .

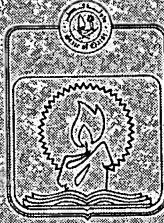
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٤ ، ٥٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٠ .

(٥) الارشاد ، ص ٢٩٢ .

(٦) الارشاد ، ص ٢٩٢ .

(٧) النظامية ، ص ٧٣ .



جامعة قطر

كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
ندوة

الدراسة مع الله في
الامتثال للدين الرباني
١٤١٩ هـ - ١٤٢٨ هـ

في الفترة من ١٩-٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦-٨ أبريل ١٩٩٩ م

الفكر السياسي الإسلامي في ضوء كتاب الفياتي
لإمام الحرمين الجويني

أ.د. عبد الله فهد عبد العزيز النعيمي
الكويت - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م

التماني: غياث الأمم في التياث الظلم، لإمام الحرمين أبي المظفر عبد الملك بن عبد الله الجويني
١٤١٩ هـ - تحقيق: دراسة، فهارس د. عبد العظيم الديب - كلية الشريعة - جامعة قطر

نقاط بين يدي الموضوع :

■ جوهر الفكر السياسي يُعنى باشكالية (الحكم) وكل ما يحيط بها :

هل الحكومة ضرورية؟ لمن الحاكمه العليا في الدولة؟ ما هي أهداف الحكم؟ من أين تستمد الدولة شرعيتها؟ هل الأمة هي صاحبة السلطان الحقيقي؟ من هم أولو الأمر؟ ما هي مواصفاتهم وشروطهم؟ من يملك اختيار الخليفة أو رئيس الدولة؟ ومن يملك عزله؟ وما هي صلاحياته ومهامه وشروطه؟ وهل يجوز خطف الشرعية والاستيلاء بالغلبة على مقاليد الأمور؟ وهل ولاية الغلبة ولاية شرعية توجب الطاعة؟ هل يجوز الخروج عليها؟ وماذا لو بايع الناس حاكماً عادلاً ثم عندما استقر به الأمر استبد وظم فما الحل؟ الثورة عليه؟ أم الصبر عليه؟ هل هناك آليات شرعية لمقاومة الظلم والاستبداد؟ من هم أهل الحل والعقد؟ هل ورد هذا المصطلح في القرآن الكريم أو في السنة الشريفة؟ الأموال العامة : ما هي أوجه صرفها؟ وهل للحاكم بفرده حق في هذه الأموال؟ وغير ذلك من الأسئلة.

■ لكن أخطر مُصطلح في الفكر السياسي هو مصطلح (الشرعية السياسية)، وبالرغم من غموض هذا المصطلح إلا أنه ظل يشكل نقطة مركزية في كل المطارحات السياسية. هل المقصود بـ (الشرعية Legitimacy) شرعية نظام الحكم Regime؟ أم شرعية السلطة Power؟ أم النسق السياسي Political Set-up؟ ثم هل الأمر من الوضوح بحيث نقول إن الشرعية موجودة أو غائبة؟ أم أن الشرعية - في الأعم - تسيح على طيف يبدأ من اللاشرعية ليُمَر عبر نقطة أزمة الشرعية ثم إلى عجز الشرعية ثم إلى نقطة الشرعية ثم إلى فائض الشرعية؟ هناك إذن - عند قياس الشرعية - ثلاث فضاءات : فائض الشرعية Legitimacy Swrplac وأزمة الشرعية Legitimacy Cisis وعجز الشرعية Legitimacy Deficit، ثم ما هي المناقشات التي دارت في علم الاجتماع السياسي وعلم النفس السياسي وضمن التحولات الاجتماعية والسياسية الخطيرة حول موضوع الشرعية؟ وهل من الممكن أن يبدأ نظام الحكم من نقطة اللاشرعية ثم عبر عملية يُسميها ميريلمان Merelman (Political Conditioning) يتم نسج الشرعية؟ وما دور الهيكلية الإيديولوجية والمرجعية السائدة Belief System في هذا الأمر؟

■ ما هو نصيب الفكر السياسي الإسلامي من هذه التساؤلات؟ وكيف نربط بين الفكر السياسي العالمي وتراثنا الإسلامي (من حيث إن كتاب الغياثي نموذجاً منه) ومن المفيد أن نعترف بأن الفقه الدستوري الإسلامي - الذي يُعنى بأمر الحكم والدول وشؤونها - لا يزال في دور الطفولة كما قال الأستاذ الكبير عبد الرزاق السنهوري في أطروحته (الخلافه Le Califat). ثمة أسباب كثيرة أدت إلى تأخر الفقه الدستوري عند المسلمين:

أول هذه الأسباب (نزعة الجمود والتقليد) التي سادت الفقه الإسلامي منذ أواخر القرن الرابع الهجري وصاعداً (كتاب الغياثي في هذه الفترة بل في قوة اندفاعها). في مقدمة أسباب هذه النزعة الضعف والفوضى والفساد الذي انتشر بين المسلمين والفُرقة والاختلاف والتكالب على الأطماع وانتشار ولادة التغلب والاستيلاء بحيث أن الفقه والقضاء لم يكن بمنجاة من ذلك الفساد لذلك عمدوا في أواخر القرن الرابع الهجري إلى إقفال باب الاجتهاد والاكتفاء بشرح وتقليد من سبقهم. لقد بالغ بعضهم في تلك المرحلة في تعصّبهم لائمتهم إلى درجة أنهم أنزلوا أقوال الأئمة مكاناً فوق القرآن والسنة من مقام فصاروا لا يرجعون إلى نص قرآني أو حديث إلّا لتأييد مذهب إمامهم ولو بضرب من التعسف في الفهم والتأويل (أنظر تفاصيل ذلك في أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلّاف).

ثاني هذه الأسباب إنصراف فقهاء المسلمين عن العناية بالبحوث الدستورية أي المتصلة بالنظام السياسي ونظام الحكم نظراً لانتشار الاستبداد والقمع الذي ساد الحكم الإسلامي بعد عهد الخلفاء الراشدين أي مع بداية خلافة معاوية. نشير هنا بأن الفقيه أبو الحسن الماوردي الذي عاش في العصر العباسي وتوفي ٤٥٠ هـ وضع كتابه الشهير (الأحكام السلطانية) وأوصى ألا يُنشر إلّا بعد وفاته مما يؤكد بأن الباحثين والمؤلفين المسلمين القدامى في الميدان الدستوري كانوا يكتبون في جو من الخوف والرغبة والقمع.

ثالثاً عدم التخصص وهي ظاهرة تلاحظ على مسار الفقه الإسلامي في العموم لاسيما التخصص بالفقه الدستوري كشأن علماء القانون في الجامعات العصرية ونؤكد بأن هذا المجال بالذات يحتاج إلى تخصص وتركيز وإحاطة وإلمام في الشؤون السياسية، وهو غير موجود لدى معظم المشتغلين في هذا المجال في الفقه الإسلامي.

■ أزمة الفكر السياسي الإسلامي تكمن في خلط الممارسة السياسية بأحكام الدين. يعني ليس ثمة خط فاصل Demarcation Line بين الاجتهاد البشري الذي مارسه الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه في السلم والحرب والإدارة العامة من جهة و(أحكام الدين ومقرراته) من جهة أخرى. ويبدو أننا نقع في فهم خاطيء لتجربة الصحابة التاريخية عندما نربط كل خطوة من خطواتهم وكل اجتهاد من اجتهاداتهم بمقررات الإسلام. من المهم أن نعترف بأن كثير من ممارساتهم خاصة في السياسة تقع خارج دائرة النص. ولأن سعد بن عباداه زعيم الأنصار كان يرى أن هذا الأمر (القيادة) مسكوت عنه قال قولته الشهيرة (منا أمير ومنكم أمير) يقصد المهاجرين والأنصار، وكأنها دولة مهاجرين وأنصار فقط. إذا لم نتمكن - ونحن ندرس الفكر السياسي الإسلامي - من فصل تجربة الصحابة السياسية عن (النص) فإننا لن نستطيع أن ننقد التجربة التاريخية في صدر الإسلام نقداً موضوعياً يُفضي بنا إلى فهم أفضل لها. تأسيساً على ذلك نقول بأن ما قاله سعد بن عباداه في اجتماع السقيفة هو اجتهاد بشري يحتمل الخطأ والصواب ولا علاقة له بتعاليم الدين الإسلامي. إذا فهمنا تجربة الصحابة رضي الله عنهم كتجربة إنسانية بشرية اجتهادية مرتبطة بظروفهم الموضوعية المحيطة بهم وأن هذه التجربة خارج إطار النص الإسلامي (القرآن والسنة) وأنها لا تفرض على المسلمين شكلاً سياسياً معيناً، فإننا سنتمكن حينئذ من بلورة فقه دستوري إسلامي في مستوى التحديات المعاصرة. اختيار أبي بكر رضي الله عنه في سقيفة بني ساعدة تجربة إنسانية بحثة تحتمل الخطأ وتحتمل الصواب ولا نص فيها ولا علاقة لها بنص. تعيين أبي بكر لعمر بن الخطاب خليفة من بعده عملٌ إجتهاديٌّ لا علاقة له بالدين ولم يرد فيه نص. وصاية عمر إلى الستة لانتخاب واحد منهم خلال ثلاثة أيام طريقة مبتكرة وجديدة وسديدة - وفق ظروفها - لكن لا علاقة لها بنص وهي عمل إجتهادي خارج إطار الدين وإن كانت تحقق مقاصده. انتخاب علي بن أبي طالب من طرف المهاجرين والأنصار وثور مصر والعراق كان طريقة أكثر ابتكاراً وتطوراً وتفعيلاً للشورى الإسلامية لكن يظل عملاً إجتهادياً بشرياً خارج إطار الدين وإن كان يُحقق مقاصده. نقل ابن القيم في كتابه (الطُرُق الحُكْمِيَّة) عن ابن عقيل ما يفيد في توضيح ما نذهب إليه، يقول: (السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى. ومن قال لا سياسة إلا بما نطق به الشرع فقد غلط وغلط الصحابة فقد جرى من

الخلفاء الراشدين ما لا يجحده عالم بالسُّنن وكفى تحريق علي الزنادقة وتحريق عثمان المصاحف ونفى عمر نصر بن حجاج) أنظر عبد الوهاب خلاّف في : السياسة الشرعية، دار الأنصار، القاهرة، ص ١٧، ١٩٧٧. وخلاصة ما نريد أن نذهب إليه في هذه الفقرة أن مسألة (الخلافة) وأسلوب الحكم وشكله مسألة اجتهادية خارج إطار الدين وموكولة إلى الأمة وتجربة إنسانية بحتة. غير أننا نريد أن نؤكد هنا أيضاً بأن كل المناشط الإنسانية للمسلمين والتجارب الاجتهادية يجب أن تدور في إطار المقررات العامة للكتاب والسُّنة التي تشكل بناء المرجعية الإسلامية.

■ ثمة نقطة أخيرة نحسبها هامة ونحن نقر كتاب (الغياثي) للجويني تتعلق بقراءة التاريخ وكيفية فنسأل : كيف نقرأ التاريخ؟ من الخارج؟ أم من الداخل بمعنى : هل نقرأه ونحن منفصلين عنه زماناً ومكاناً؟ أم نقرأه وكأننا نمارسه، ونعيش في قلب مناخه الذهني والعقلي وذلك لكي نفهم كيف يفكر أهله وما هي أصنافهم ومقولاتهم وقيمهم، أي نقرأه من الداخل؟ أحسب أن القراءة من الداخل تحقق - في نهاية المطاف - فهماً شمولياً أقرب إلى الدقة من القراءة الخارجية. نقصد لو قرأنا (الغياثي) بمنظار عصرنا وحاكمناه سياسياً لما وجدنا فيه ما يعين على إدارة الدولة العصرية؛ لكن لو قرأناه بمنظار عصر الجويني وهو عصر جمود وتقليد وإنغلاق وتفكك وضعف لوجدنا فيه إشراقات وتخطّيات وتجاوزات إيجابية لواقعة رغم ما خالطها من هتات فرضتها حالة الخوف التي اعتورت فكر كل مجتهد في تلك المرحلة.

الجويني : أفكاره السياسية العامة :

■ ليس ثمة جديد في (الغياثي) والأفكار التي عبّر عنها الجويني سنجدّها تتكرر في الماوردي أحياناً وأبو يعلى الفراء أخرى وابن القيم وابن تيمية وابن حزم وغيرهم وغيرهم. وإذا كان ثمة (تعارض) بين الجويني والماوردي مثلاً فليس هو بالتعارض الكبير، وبالرغم من نشاط بعض الفقهاء في تلك الفترة في تدوين أفكارهم أو فتاويهم، ينبغي ألا ننسى بأن كل ما كتبوه لم يخرج - في الأعم - عن سياق المرحلة وطبيعتها التي تنزع نحو القمع والظلم والفساد على كل مستوى مما روع وأرهب القاصي والداني من الفقهاء. لذلك برزت في تراث تلك المرحلة النزعة التبريرية باسم وحدة الأمة وتجنّب الفتنة وما إلى ذلك وسنلاحظ أن كثيراً من الآراء الفقهية - ومنها آراء للجويني - غلبت النزعة التبريرية عليها واستنبطت الأحكام استناداً إلى واقع منحرف.

■ سنلاحظ أن الفكر السياسي الذي يعبر عنه الجويني يدور حول مدار واحد : (ال خليفة) شروطه وصفاته وواجباته وشوراه وولاية عهده وغير ذلك. ويبدو أن منظور الجويني وربما آخرون كثريميلون إلى اختزال التجربة السياسية الإسلامية في (الثقة المطلقة) بشخص الخليفة ومقدرته على توجيه الأمور في الدولة الإسلامية من كل نواحيها وهذا يتقاطع - بالمناسبة - تقاطعاً تاماً مع الفكر السياسي المعاصر (بشتى مدارسه) والذي يقوم على أساس (الشك) في الحاكم والخوف من استغلاله لسلطته.

ولا تبدو الدولة الإسلامية - من خلال الجويني - أنها دولة مؤسسات بقدر ما هي دولة شخصية ولا دولة تحكمها هيكلية أيديولوجية بقدر ما توجهها المناقب الشخصية للخليفة أو غيره من المسؤولين في الدولة.

■ يُحمد للجويني موقفه الفكري فيما يخص الشروط والصفات الواجب توافرها في شخصية الخليفة. فإذا كان أبو يعلى الفراء في (الأحكام السلطانية) يؤكد على أهمية شرط (قرشية) الخليفة، فإن الجويني يقف موقفاً موضوعياً إزاء هذا الشرط إذ يقول في هذا الصدد : (لسنا نعقل احتياج الإمامة في وضعها إلى النسب .. ولا يتوقف شيء من مقاصد الإمامة على الاعتزاء إلى نسب والإنتماء إلى حسب. أنظر كتابه الفقرة ٤٣٨. ولا يرى الجويني حديث (الأئمة من قریش) دليلاً كافياً على اشتراط النسب في الإمامة لذلك لا يقبل الاستدلال به كما استدلل به غيره ويؤكد أ. د. عبد العظيم محمود الديب الذي حقق (الغياثي) وقام بفهرسته أن الجويني (لا يرى لهذا الشرط - القرشية - مستنداً من النقل ولا من العقل) من الممكن أن نفسر موقف الجويني (الليبرالي) إزاء قرشية الإمام لأنه منذ ولادته في جوين وتعليمه في نيسابور واحتكاكه بنظام الملوك فهو يتحرك دائماً بين فرس وفي بلاد فارس البعيدة تماماً عن المناخ الذهني والعقلي للعرب وبالأخص جزيرة العرب محضن قریش. وإذا كان الماوردي يلخص شروط الخليفة بنقاط سبع : العدالة والعلم وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء والرأي والشجاعة والقرشية، وإذا كان الفراء يلخصها بأربع : القرشية والعدالة وقيماً بأمر الحرب والسياسة، وأفضلهم في العلم بالدين، فإن الجويني يضيف شرطاً ينفرد فيه ويتميز ألا وهو شرط (الورع) فيقول : (فأما التقوى والورع، فلا بد منهما، إذ لا يوثق بفاسق في الشهادة على فلس، فكيف يؤلى على أمور المسلمين كافة، والأب الفاسق مع فرط حذبه وإشفاقه على ولده، لا يعتمد في مال ولده. فكيف يؤتمن في الإمامة العظمى فاسق؟) فقرة ١١٧ من الغياثي. وربما

وجد الجويني مجالاً للتشدد في هذا الشرط لأن نظام الملك (الماسك بمقاليد الأمور في خراسان) اتسم إلى جانب اهتمامه بالعلم ورجاله بنزوع نحو الدين وأهله، فأقام المساجد وكان لا يجلس إلا على وضوء ولا يقرأ القرآن ولا يتلوه مستنداً إعظاماً له وتبجيلاً وكان يستصحب المصحف معه أينما توجه وكان يصوم الإثنين والخميس وإذا سمع المؤذن أمسك عن كل ما هو فيه وكان ميّلاً إلى التصوف والمتصوفة وكان مجلسه عامراً بالفقهاء والصوفية واجتهد في تمهيد الطرق بين خراسان ومكة وأقام على طوله المنازل وقطع دابر اللصوص الذين كانوا يعترضون الحجاج على طريق العراق. أنظر ابن الأثير أحداث سنة ٤٨٥هـ. واتساقاً مع تشديده على شرط (الورع) في الإمام الخليفة لا يُجيز الجويني (عقد الإمامة لفاسق) أنظر فقره ٤٧١ من كتابه. وللأحناف موقف صريح وواضح في هذا المجال وقد شرح الإمام الحنفي أبو بكر الجصاص هذه المسألة في كتابه (أحكام القرآن) شرحاً وافياً فقال : (فلا يجوز أن يكون الظالم نبياً ولا خليفة لنبي ولا قاضياً ولا من يلزم الناس قبول قوله في أمور الدين من مفت أو شاهد أو مخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم خبراً فقد أفادت الآية (لا ينال عهدي الظالمين) إن شرط جميع من كان في محل الإثتمام به في أمر الدين العدالة والصلاح... فثبت بدلالة هذه الآية بطلان إمامة الفاسق وإنه لا يكون خليفة وإن من نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس اتباعه ولا طاعته وكذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم : ﴿لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق﴾ ودل أيضاً على أن الفاسق لا يكون حاكماً وأن أحكامه لا تنفذ إذا ولي الحكم وكذلك لا تُقبل شهادته ولا خبره إذا أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا فتياه إذا كان مفتياً) انظر أحكام القرآن، ج ١، ص ٨٠.

ماذا لو طرأ الفسق على الإمام بعد إنعقاد البيعة له؟ هل تحب مع ذلك - طاعته؟ هل يجب عزله؟ وبالرغم من أن الجويني لا يقر إمامة الفاسق ابتداءً، إلا أنه بتحوط في طريان الفسق بعد إنعقاد الإمامة ويشير إلى أن ذلك لا يجيز العزل والخلع لما قد يسببه من فتن (فقره ١٤٤) لكن إذا تواصل منه العصيان وفشا منه العدوان فلا بد من خلعه أو عدم طاعته فـ(ترك الناس سدى.. لاجماع لهم على الحق والباطل أجدى من إتياع من هو عون للظالمين وملأ الغاشمين) فقره ١٥٢.

لقد تفضل الفقهاء في هذا الأمر (طريان الفسق) فقررُوا أن الإمام يخرج عن الإمامة في حالتين : جرح في عدالته ونقص في بدنه. فأما الجرح في العدالة فهو (الفسق) ويكون

على ضربين : أحدهما متعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة واتباعاً للهوى، فهذا الفسق يُخرج الإمام من الإمامة ويفسخ عقدها وثانيهما متعلق بالشبهة باختلاف الفقهاء في ذلك ظاهر، فمنهم قال بجواز استدامة إمامته ومنهم من قال بغير ذلك (أنظر تفصيل ذلك في الماوردي) أمّا النقص في البدن فهو نقص الحواس ونقص الأعضاء ونقص التصرف أي الجنون وذهاب البصر والصَّمم والخرس وفقد اليدين أو الرجلين أو الحجز أو الأسر.

■ سنلاحظ أن الإمام الجويني يقف في موضوع (الشورى) موقفاً أقل تشدداً وهو يترك للإمام حرية واسعة في ذلك ولا يُلزمه بالتقيد في هذا الموضوع وإن كان يُثني على مبدأ الشورى وممارسة التشاور لكنه في النهاية يجعل الشورى على سبيل الندب لأن (اختلاف الآراء مُفسدة لإمضاء الأمور... فكان المسلمون يتحدون بنظر الإمام وحسن تدبيره) فقره ١١٦ من الغياثي. سنلاحظ أيضاً أن الفقهاء اختلفوا في هذا الأمر: فبعضهم يرى الشورى مُلزمة وآخرون يرونها مُعلمة على سبيل الندب غير أن الرأي الراجح بين العلماء - حسب د. عبد الحميد متولي كمثال - هو القائل بأن الشورى مُلزمة وواجبة على الإمام استناداً إلى آيات الشورى وكثرة لجوء الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الاستشارة وكذلك فعل أبو بكر وعمر، وفي مقدمة علماء هذا العصر الذين يرون وجوب الشورى وفرضيتها الأستاذ الإمام محمد عبده والأستاذ العلامة المحقق الشيخ عبد الوهاب خلاّف. لكن في كل الأحوال نرى أن الشيخ محمود شلتوت في كتابه (الإسلام عقيدة وشريعة) أصاب الحقيقة حين قال : (إن الشورى من الأمور التي تركت دون تحديد رحمة بالناس من غير نسيان وتوسعة عليهم أو تمكيناً من اختيار ما يُتاح للعقول وتدركه البشرية الناضجة) ص ٤٦٠.

■ ولا يشذ الجويني في موقفه من (ولاية الغلبة والاستيلاء) عن موقف عموم الفقهاء حين يجيز هذه الولاية لا من باب التشريع بل من باب الاعتراف بالواقع والتعامل معه حين يقول : (وتمام الكلام في هذا المرام يستدعي ذكر أمر: وهو أن الرجل الفرد وأن استغنى عن الاختيار والعقد فلا بد من أن يستظهر بالقوة والمنه ويدعو الجماعة إلى بذل الطاعة فإن فعل ذلك، فهو الإمام على أهل الوفاق، والاتباع وعلى أهل الشقاق والامتناع) الفقرة ٤٥٧. ومن يتتبع ما قاله الفقهاء -- عموماً -- في هذا الصدد، سيلاحظ أنهم أجازوا ولاية الغلبة ولو ظلموا وجاروا ما لم يأمرُوا بمعصيه وما أقاموا الصلاة مستندين

في ذلك على ما رواه مسلم عن أم سلمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إنه سيكون عليكم أئمة تعرفون وتنكرون فمن أنكر فقد برىء ومن كره فقد سلم ولكن من رضي وباع. فقليل : يارسول الله أفلا نقاتلهم؟ قال : لا ما صلوا) وعليه قال كثير من الفقهاء بجواز ولاية الغلبة والاستيلاء وإليك بعض من أقوال الفقهاء :

يقول أبو بكر الطرطوشي في (سراج الملوك) : (إذا جار السلطان فعليك الصبر وعليه الوزر ومن خرج عن السلطان شبراً مات ميتة جاهلية) وقال أبو يعلى الفراء في (الأحكام السلطانية) : (ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه؛ برأ كان أو فاجراً فهو أمير المؤمنين فإن كان يُعرف بشرب الأسكر والغلول يغزو معه، إنما ذلك لنفسه) وقال أبو حامد الغزالي (الولاية لا تتبع إلا الشوكة فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الإمام) وقال ابن جماعة قاضي القضاة في القاهرة في عصر الماليك : (إن خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعه أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ولا يقدر في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماماً لما قدّمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم) وقد لخص بعض الفقهاء رأيهم في الإمامة وأحكامها في كلمة واحدة هي (من اشتدت وطأته وجبت طاعته) لقد كثّر وفشا فكر الغلبة والاستيلاء في ذلك العصر وخاصة زمن الدول البويهية والغزنوية والسلجوقية والطولونية والاختشيدية وغيرها خاصة بعد القرن الرابع الهجري أي الفترة التي عاش فيها الجويني. ويجب أن لا نغفل بأننا عندما نقرأ للجويني أو الفراء أو الغزالي أو ابن جماعة أو الطرطوشي أو ابن خلدون أو غير هؤلاء بأنهم كتبوا حول الأحكام الشرعية وكذلك كتبوا في الفكر السياسي. ومن المعروف أن الفكر السياسي ميال إلى اقرار الواقع والاعتراف به وفي هذا الباب كان اعترافهم بولاية الغلبة والاستيلاء، ولكن ذلك لا يعني إطلاقاً أن الغلبة مُقننه لحكم شرعي.

■ الأموال التي تصل إليها يد الإمام يقسمها الجويني إلى قسمين: أولهما التي لها مصارف معلومة في كتب الفقه (الزكوات - الفيء - الغنيمة.. الخ) وثانيهما غيرها من الأموال والذي يسميه الفقهاء المَرصَد للمصالح العامة خمس الفيء وخمس الغنيمة

وينضم إليها تركة من مات من المسلمين ولم يخلف وارثاً خاصاً والأموال الضائعة التي آيس من معرفة مالها وغير ذلك.) أما من يستحق هذه الأموال فثلاث فئات : الأولى معظم مستحقي الزكوات المذكورون في الآية « ٦٠ » من سورة التوبة من الفئات الثمانية (إنما الصدقات للفقراء..) والفئة الثانية هي : المرتزقة من الجند نجدة المسلمين وعدتهم وكذلك القضاة والحكام والمفتون والمتفقهون وكل من يقوم بقاعدة من قواعد الدين. والفئة الثالثة وهم بنو هاشم وبنو عبد المطلب المسّمون في كتاب الله ذا القربى. أنظر فيقرات ٢٩٣ و ٣٠١ و ٣٤٩ و ٣٥٣. وإذا بقيت في بيت المال أموال بعد صرف كل المستحقات؟ يقول الجويني (ذهبت طوائف من علماء السلف إلى أن الإمام إذا أوصل كل ذي حق في بيت المال إلى حقه ففضل في بيت المال مال فلا سبيل إلى تبقيته بل يتعين تفريقه) فقرة ٣٥٤ وبالطبع كان هؤلاء الفقهاء يستدلون بسيرة الخلفاء الراشدين الذين لا يبقون شيء في بيت المال دون تفريقه على المسلمين. لكن من المهم أن نعلم بأن الأموال في زمن الخلافة الراشدة لم تبلغ مبلغاً يحتمل الادخار أو الاحتياط ويبدو أن مالية المسلمين في دولة الخلفاء الراشدين كانت على حال مرضية فالخلفاء أنفسهم كانوا متعفيين عن مال المسلمين وأما الولاة فكانوا يحذرون السرف من مال الأمة، ويخشون غضب الخلفاء. وقد كان عمر إذا كسب أحد عماله مالا غير عطائه قاسمه فيه وأودعه في بيت المال (كما فعل بسعد بن أبي وقاص عامله على الكوفة وعمرو بن العاص عامله على مصر) أما بعد الخلفاء الراشدين والانتقال من الخلافة إلى الملك (وخاصة فترة الجويني) زادت مصروفات الخلفاء والولاة والأمراء وسائر عمال الدولة وكثرت الحروب والنزاعات ولم يوجد غناء في الموارد فخرجوا إلى الموارد غير الشرعية وانطلقت الأيدي بالظلم في جباية الأموال بالوسائل غير المشروعة وإرهاق الناس بالضرائب وزادوا في الخراج والجزية وفرضوا الضرائب على الأرض الخراب وفرضوا هدايا على الذميين وعلى مرور السفن وعلى صيد الأسماك واستخدموا القسوة في تحصيل الضرائب في العهدين الأموي والعباسي. وساهم القاضي أبو يوسف في كتابه (الخراج) مساهمة عظيمة في وضع نظام شرعي عادل يتم اتباعه في جباية الأموال (الخراج والعشور والصدقات ولكن سرعان ما انحرف بنو العباس عن ذلك بعد موت الرشيد وانتكست الأمور مرّة أخرى واستمرت على ذلك الحال فيما يتعلق بالأموال وإدارتها (أنظر الشيخ عبد الوهاب خلّاف في كراسته السياسة الشرعية لمزيد من التفاصيل). وقد برز - تاريخياً - اعتراض بعض

الفقهاء والأئمة والمجتهدين على هذا العبث بالمال العام ومن أبرز المعترضين أبو حنيفة رضي الله عنه. فحين كان الخلاف قائماً بينه وبين الخليفة المنصور سأله المنصور : (لم لا تقبل صلتني) فأجابته أبا حنيفة : (ما وصلني أمير المؤمنين من ماله بشيء فرددته ولو وصلني بذلك لقبلته إنما وصلني أمير المؤمنين من بيت مال المسلمين ولا حق لي في بيت مالهم) ثم لما جلده المنصور ثلاثين جلدة لرفضه تولي منصب القضاء واختضب كل جسمه بالدم لانه عمه عبد الصمد بن علي على ذلك لوماً شديداً وقال له : (يا أمير المؤمنين ماذا فعلت سللت على نفسك مائة ألف سيف، هذا فقيه أهل العراق، هذا فقيه أهل المشرق) فندم المنصور وأمر له (أي لأبي حنيفة) بثلاثين ألف درهم مكان كل سوط ألف درهم فرفضها أبو حنيفة، قيل له : خذها وتصدق بها فقال : (أوَ عندهم شيء جلال؟ أو عندهم شيء حلال؟) وأبي أن يقبلها أنظر المكي - مناقب الإمام - ج ١، ص ٢١٥ - ٢١٦ عن المودودي في الخلافة والملك ص ١٧٢.

■ وبتحول الخلافة إلى ملك عضوض تسابق الخلفاء الجدد إلى حصر الخلافة والإمامة في أعقابهم - وهذا أخطر إنحراف سياسي في تاريخ الإسلام. يقف الجويني من هذا الأمر موقفاً يشوبه شيء من الحذر المحمود. فهو يقر بحق الخليفة في اختيار من يليه (فقره ١٩٧) يقول : (فأما من يوليه العهد بعد وفاته فهو إمام المسلمين ووزر الإسلام والدين وكهف العالمين وأصل تولية العهد ثابت قطعاً مُستندٌ إلى اجماع حملة الشريعة) ويمضي ذاكراً كيف عهد أبو بكر إلى عمر وكيف حصرها عمر في الستة وغير ذلك. ولكن أن يُولى الإمام ولده من بعده فيؤكد الجويني بأن ذلك من الأحكام المظنونة وأن فيه اختلاف العلماء (فقره ٢٠٤) ويؤكد كذلك بأن (الظاهر عندي تصحيح تولية العهد من الوالد لولده ولكن المسألة مظنونة ليس لها مُستندٌ قطعي ولم أرَ التمسك بما جرى من العهود من الخلفاء إلى بنينهم لأن الخلافة بعد منقرض الأربعة الراشدين شابتها شوائب الاستيلاء والاستعلاء وأضحى الحق المحض في الإمامة مرفوضاً وصارت الإمامة ملكاً عضوضاً) الفقرة ٢٠٦. ومن يتتبع هذا الموضوع في الماوردي والفرّاء وابن خلدون وابن حزم وغيرهم سيلاحظ أن الخليفة يتم عقد الولاية له بأسلوبين : أن يتم اختياره بواسطة أهل الحل والعقد (أهل الاختيار من وجوه الناس) أو أن يتم اختياره بواسطة الاستخلاف أو ولاية العهد. يضيف ابن حزم أسلوباً ثالثاً إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد ويبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ولا مُنازع له ففرض إتباعه والانقياد لبيعته

والتزام إمامته وطاعته كما فعل عليّ وإن قُتل عثمان) أنظر ابن حزم الفصل بين الملل والأهواء والنحل. ويرى الشيخ عبد الوهاب خلاف أن الخلافة لا تنعقد لشخص إلا بموافقة أهل الحل والعقد فعمّر لم يصبح خليفة بمجرد أن عهد إليه أبو بكر بالخلافة فهو لم يتولّى ولم يصبح خليفة إلا بعد أن تمت له البيعة من الصحابة ومن الناس فالعهد أو الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحاً من السلف للخلف والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماماً كما أن لها الحق في الإشراف على سياسته في عهد إمامته ولها الحق في عزله إذا لم يقوم بما عاهدتهم عليه في بيعته. (أنظر خلاف السياسة الشرعية ص ٥٧ - ٥٨).

■ ويتناول الجويني موضوع الحريات العامة بشيء من الحذر والابتعاد عن التفصيل ولعل ذلك مردّه إلى نظم الاستبداد التي انتشرت في عصره كما الزعتر البّري. ويشير في هذا الصبّد إلى (رجال الأمن) الذين - حسب عبارته - (يرون ردع أصحاب التهم قبل إمامهم بالهّنات والسيّئات) ويقول مُعلّقاً: (إن الشرع لا يُرخص في ذلك) وبروح كبيره من التسامح - برغم ثورته على المُتبدّعه والزنادقة - يقبل الرأي القائل بجواز توبة الزنديق ويرد على الذين قالوا بعدم قبول توبة الزنديق بحجة (إن ما أبداه من توبته هو عين مذهبه في زندقته) فيقول: (وهذا خارج عندي عن قاعدة الشريعة فيّاني لا أعرف خلافاً أن عكسراً من عساكر الإسلام إذا أناخوا بساحة الكفار فلما أظلمتهم السيوف وعابنوا مخايل الحتوف نطقوا بكلمتي الشهادة فيحكم بإسلامهم وإن تحققنا أنهم لم يلهموا الهداية لدين الحق الآن..) فقرة ٣٣٦. غير أن الجويني لا يعرض لموضوع (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) في إطاره الواسع من حيث هو آليه سياسية تصحيحية شاملة أو حتى فنّ من فنون المعارضة السياسية المشروعة في إطار المقررات العامة للشرع الإسلامي. ويلمس الموضوع لمساً خفيفاً وعماماً عندما يقول (ولو سعى عند شغور الزمان طوائف من ذوي النجدة والبأس في نفخ الطرق عن السعاة في الأرض بالفساد فهو من أهم أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فقرة ٥٥٣. ويشترط ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقط عند شغور الزمان وخلّوه من السلطان لأنه يعتقد (أنه ما يتولّاه السلطان في أمور السياسة أوقع وأنجح وأدفع للتنافس وأجمع لشتات الرأي) فقرة ٥٥٣.

الفقه السياسي في تاريخ الإسلام : نقد وتحليل للإشكاليه :

■ لو تفحصنا - ليس الجويني فحسب - بل (معظم) فقهاء السياسة الشرعية وسألنا أنفسنا سؤالاً محورياً : لماذا وقف الفقه السياسي في تاريخ الإسلام - في معظمه - هذا الموقف المنحاز لمؤسسة الحكم؟ أحسب أننا سنجد أنفسنا مضطرين للإعتراف بأن السبب في الواقع يعود لإشكالية نابعة من ثلاثة مفاهيم أساسية وهي : **الأول** مفهوم الشرعية، **والثاني** مفهوم الجماعة **والثالث** مفهوم الحاكم. فيما يخص المفهوم الأول (الشرعية) سنلاحظ أنه منذ أن تولى معاوية بن أبي سفيان السلطة السياسية ٤١ هـ ثمة مفهوم جديد للشرعية بدأ يتبلور غير المفهوم الذي كان سائداً في فترة الخلافة الراشدة وفي اتجاه تعزيز سلطة مؤسسة الحكم وتقليص سلطة الأمة. ومع مرور الوقت تحول (معظم) الفقهاء إلى مجموعات من المنتصرين دائماً لشرعة الأمر الواقع وأصبح فقه النزعة الواقعية مكوناً هاماً من مكونات ثقافة الأمة السياسية. وتحولت النصوص الأمره بالمعروف والنهي عن المنكر شاملة للجميع عدا سلطة الحاكم؛ حتى أن أي تعرض للحاكم في هذا المجال صار يُعدّ مشروعاً قائماً للفتنة مع أن كل مفاعيل تلك النصوص (آيات وأحاديث) موجهة في الأساس لمؤسسة الحكم وأولي الأمر من المسلمين. لا بل وصل الأمر حدّاً خطيراً دفع الباقلاني في (التمهيد) إلى القول : (قال الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث : لا ينخلع الإمام بفسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبرار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود ولا يجب الخروج عليه بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيء مما يدعوا إليه من معاصي الله واحتجوا في ذلك بأخبار كثيره متظافره عن النبي صلي الله عليه وسلم وآله وعن الصحابة في وجوب طاعة الأئمة وإن جاروا واستأثروا بالأموال) وقال أبو يعلى الفراء في (الأحكام السلطانية) : (وقد روى عن الإمام أحمد الفاظاً تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل.. فإن كان أميراً يُعرف بشرب المسكر والغلول يغزو معه فإنما ذلك على نفسه). ونسأل؟ إذا كان الباقلاني - وهو الفقيه يُقر بإمامة الحاكم ولو قُتل النفوس وغُصِبَ الأموال وضُيِّعَ الحقوق وعُطِّلَ الحدود ودعا إلى معصية كل ذلك - يقول الباقلاني - لتجنب (الفتنة) فأبي فتنه أكبر مما فعله ذلك الحاكم؟ وكيف يسمع الحاكم لنصيحة ناصح وهو على يقين بأن الأمة ستتبعه وتطيعه وإن قُتل من قتل وغُصِبَ من غُصِبَ وضُرب من ضُرب وأكل حقوق هذا وذاك، لا بل ودعا إلى معصية؟ أي فقه هذا؟ وماذا نفعل بـ

(أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله) ومع هذا سنلاحظ أن هناك بعض الفقهاء (من أهمهم أبو حنيفة النعمان) وقفوا مع الأمة وحققوا في ردع الحاكم ولكن الأغلبية كوّنت ما يُسمى بمدرسة الصبر والسكوت خوف الفتنة. وكان لابن حزم الظاهري في كتاب (الفصل...) عبارات قاطعة في هذا الاتجاه أي الوقوف مع الأمة في ردع الحاكم. أما الجويني فقد قال في (شرح المقاصد) كلاماً واضحاً: (إن الإمام إذا جار وظهر ظلمه وغشبه ولم يرعوا لزاجر عن سوء صنيعه فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الجروب) لكن أغلب الفقه وقف لصالح شرعية الحاكم وإن جار وظلم وقتل وغصب وغير ذلك. من هنا صارت الشرعية مطلقة وغير مقيدة - عملياً - بأي قيد وأصبح الظلم (مؤسسة) لها شرعيّتها وليس عند الأمة حق في المقاومة ولا أدوات في ذلك ومع الوقت ضعفت فاعلية الإسلام في الأمة لأنها لم تعد تشهد فاعليته في شؤونها وطريقة حكمها. كانت الشرعية أيام الخلافة الراشدة مشروطة (أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم) أما بعد مقتل الإمام علي بن أبي طالب أصبحت الشرعية مُطلقة وإن جار الإمام وظلم وغصب وقتل. ولو (أخذ مالك وألهب ظهرك) وهذا أول وجه من وجوه الإشكالية.

الوجه الثاني للإشكالية التي يعاني منها الفقه السياسي في تاريخ الإسلام هو المفهوم المضطرب لمصطلح (الجماعة) الذي ورد أكثر من مرّة في الأحاديث الشريفة التي تعالج موضوع (الطاعة وأثرها على قوّة الأمة). نوضح أكثر. ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم عدة أحاديث في ذلك منها :

(من رأى من أميره شيئاً فليصبر عليه فإن من فارق الجماعة شبراً مات ميتة جاهلية) (ويد الله مع الجماعة ومن شذّ شذ في النار) (من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه) ولما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم الصحابي حذيفة بن اليمان بما يكون من فتن، قال : فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال صلى الله عليه وسلم : تلزم جماعة المسلمين وإمامهم، قال قلت : فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال : فاعتزل تلك الفرق كلها. يسأل إبراهيم الغبائي في ورقة هامة نشرها في (قضايا إسلامية معاصرة) مؤال المهم للغاية : ما هي الجماعة المقصودة في هذه الأحاديث؟ هل هي : الأمة بأسرها؟ النخبة السياسية التي تعني أولي الأمر وأهل الحل والعقد وأهل الاجماع المطاع؟

أمر أن الجماعة هم أهل الحق وإن قلوا؟ لابد إذن من تحديد مفهوم (الجماعة) وتعريفه وعدم تركه هكذا نهياً للتخرصات لأن مفهوم الجماعة مرتبط أياً ارتباطاً بمفهوم الشرعية لأن الأخيرة هي التي تحفظ تماسك الجماعة. يلاحظ من الأحاديث السابقة أنها تركز على اجتماع كلمة المسلمين ووحدتهم على حاكم يقوم بأمرهم وبذا تجب طاعته ومبايعته. قد نفهم من الأحاديث السابقة أيضاً أن الجماعة هي السواد الأعظم من المسلمين على أساس أن الأمة لا تجتمع على ضلاله. لكن من جهة أخرى لابد من التنبيه أن المصطفى صلى الله عليه وسلم كان يتحدث عن (جماعة) علمها وصاغها الإسلام والقرآن بين يديها تنهل منه مفاهيمها وخياراتها الاجتماعية والسياسية وأن جماعة كهذه وبهذه الحالة لن تصبر على إمام بلا مقبولية منها ولا إرادته أو رأي. فكيف إذا جار وظلم وقتل وغصب، هل كان المصطفى صلى الله عليه وسلم يرضى لهذه الجماعة الحره الحية النابضة بالكرامة والتحسس السياسي أن تنصاع له؟ أم أن المصطفى صلى الله عليه وسلم كان يتحدث عن (الإمامة الشرعية) التي يكون وجودها حامياً لوحدة الجماعة وتماكسها؟ لقد انحرف الفقهاء في فهم هذا المصطلح إنحرافاً كبيراً وربما مقصوداً - وبدافع الخوف والإرهاب الذي ساد في عقود مديدة من التاريخ الإسلامي - وأصبحت الإمامة هي الغاية التي يتولاها عدد كبير من الفقهاء بالرعاية والاهتمام أكثر من الأمة وأصبحت (وحدة الجماعة) - هذا المفهوم الغامض - هو الهدف الذي يتوخونه إلى درجة أن الباجوري - وهو يتحدث عن طُرق تعيين الإمام - يقول: لو قام مسلم ذو شوكة فتغلب على الإمامه ولو غير أهل لها كصبي أو امرأة أو فاسق أو جاهل فتنعقد إمامته لينظم شمل المسلمين كيف نصل إلى (وحدة الجماعة) بإمامه تقوم على الشوكة والإرهاب والغصب والتغلب؟ ألا يؤدي ذلك كله إلى خلخلة نظام الجماعة ووحدتها - أياً كانت هذه الجماعة عرباً في جزيرة العرب أو حتى قبائل التوتسي أو الهوتو في مجاهل إفريقيا؟ أو قبائل الأبروجينيز في صحراء أستراليا؟ فالعدل واحة في كل مكان ونتيجته واحدة في كل مكان والظلم واحد في كل مكان ونتيجته واحدة في كل مكان. العدل يصون وحدة الجماعة والظلم يؤدي إلى خلخلة وحدتها والتغلب والشوكة والجبر والإكراه يقود حتماً إلى ظلم والاختيار والشورى والشفافية والمحاسبة تقود حتماً إلى القسط المذكور في الآية ٣٥ من سورة الحديد تلك الآية التي اختصرت الهدف الأسمى لكل رسالات السماء إلى الأرض: العدل والقسط بين الناس. الوجه الثالث للإشكالية تتمحور حول مفهوم

(الحاكم) فلقد وردت عدة أحاديث شريفة تعنى بهذا الأمر وإليك بعضاً منها : (من مات وليس عليه إمام فميتته ميتة جاهلية) و(لا يحل لمسلم أن يبيت ليلة وليس في عنقه بيعه لأحد) و(من مات وليس في عنقه بيعه مات ميتة جاهلية) هذه وغيرها من الأحاديث الشريفة الصحيحة تؤكد على عدة نقاط محورية :

أولاً أن الإماره والدولة ضرورة من ضرورات الإجتماع الإسلامي. فلا بد أن ينتظم المسلمون في هيكلية سياسية (دولة) وعلى رأسها قائد يسوسها.

ثانياً أن العلاقة بين الرئيس والمرؤوسين هي علاقة تعاقدية، بمعنى للرئيس حقوق على المرؤوسين وللمرؤوسين حقوق على الرئيس.

ثالثاً إن إقرار هذا التعاقد يكون عن طريق (البيعة) وهي تعهد بالطاعة والإسناد السياسي في إطار العلاقة التعاقدية بين الرئيس والمرؤوسين. لكن الذي حصل في التاريخ الإسلامي - عدا فترة الخلافة الراشدة القصيرة - أن (حقوق الحاكم ظلت محفوظة وحقوق الأمة هي المضاعة) حسب تعبير إبراهيم العبادي في ورقته القيمة المشار إليها سابقاً. ومع مرور الوقت صار المسلمون يفهمون هذه الأحاديث فهماً مغلوطاً بحيث صاروا يشددون على أهمية (البيعة) دون أن يتشددوا بمقتضياتها من حيث هي إقرار لعلاقة تعاقدية بين الرئيس والمرؤوسين، بمعنى أنه إذا كان لا يحل لمسلم أن يبيت ليلة وليس في عنقه بيعة لأحد، فمن الضروري - أيضاً وعلى نفس المنوال - أن لا يبيت الحاكم إلا وهو متيقن من تقصيره إزاء الأمة ومتخوف من إجحاف حكومته أو تقصير مؤسساته وولاته. هذه العلاقة التعاقدية بين الإمام والأمة أهملها معظم الفقهاء الذين انحازوا للإمام على حساب الأمة ونحسب أن الجويني ليس منهم.



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
دورة

الذكرى المئوية
للشيخ الرئيس الجويني
١٤١٩ هـ - ١٤٧٨ هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

قواعد في السياسة الشرعية عند امام الحرمين الجويني
من خلال كتابه « غياث الأمام في التياث الظلم »

أ.د. محمد عبد الرزاق السيد إبراهيم الطبطائي

العميد المساعد لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة الكويت

أحوالهم، ولا سيما عند فقد نور الحق والعلم، ووقوع الاختلاط والفوضى والجهل، وقد جاء الكتاب حاوياً جامعاً لكثير من أحكام الشريعة الإسلامية.

هذا الكتاب الذي كتب الله تعالى له البقاء لأكثر من عشرة قرون يستفيد منه العلماء وطلاب العلم، فهو مليء بالقواعد في السياسة الشرعية، والأحكام الفرعية الفقهية، التي تخدم جميع المشتغلين بالفقه بشكل عام، والسياسة الشرعية بشكل خاص.

وسوف يشتمل بحثي هذا على مقدمة تتناول ترجمة يسيرة عن المؤلف، والخياة السياسية التي تحيط به، وغرضه من تأليف هذا الكتاب، ثم أذكر منهجية في البحث ومميزات الكتاب الذي بين أيدينا، وهو "غياث الأُمم في التياث الظلم". كما سأعمل على استنباط قواعد السياسة الشرعية التي دونها الجويني - رحمه الله - في كتابه "غياث الأُمم"، وقد جعلتها في أقسام سبعة، وهي:

أولاً: القواعد المتعلقة بالإمام.

ثانياً: القواعد المتعلقة بولاية العهد.

ثالثاً: القواعد المتعلقة بأهل الحل والعقد.

رابعاً: القواعد المتعلقة بالوزراء.

خامساً: القواعد المتعلقة بالقضاة.

سادساً: القواعد المتعلقة بنواب الإمام.

سابعاً: قواعد عامة.

منهج البحث :

يتمثل منهج البحث بالنقاط التالية :

١ - بحث مسائل السياسة الشرعية التي ذكرها الجويني - رحمه الله - في كتابه غياث الأُمم في التياث الظلم.

٢ - تصوير المسألة.

٣ - ذكر رأي الجويني - رحمه الله - في المسألة.

٤ - جمع المسائل المتعلقة بموضوع واحد تحت عنوان واحد.

٥ - ذكر المصادر الأصلية التي تناولت المسألة، كلما أمكن.

واتباع قواعد البحث العلمي من جهة :

١ - نسبة الأقوال إلى قائلها.

٢ - التعريف بالألفاظ اللغوية، كلما لزم ذلك.

٣ - الترجمة للأعلام غير المشهورين، الوارد ذكرهم في البحث.

وقد جاء البحث في مقدمة، وسبعة مباحث، وهي كالآتي :

مبحث تمهيدي

تعريف بالجويني، وبالظروف المحيطة به، وغرضه

من تأليف الكتاب، ومنهج كتابه، ومميزاته

ترجمته (١) :

هو أبو المعالي عبد الملك ابن الإمام أبي محمد عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجويني، ثم النيسابوري (٢)، ولد سنة تسع عشرة وأربع مئة في جيون من نواحي نيسابور، وسمع من أبيه أبي بكر أحمد بن محمد الأصبهاني، وأبي

(١) وفيات الأعيان : أحمد بن محمد بن خلكان - تحقيق : إحسان عباس - دار صادر - بيروت - (١٦٦/٣).

الأنساب - عبد الكريم بن محمد السمعاني - تعليق عبدالله عمر - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت ١٩٨٨م - (١٢٩/٢).

اللباب في تهذيب الأنساب - عز الدين ابن الأثير الجزري - دار صادر - بيروت - (٣١٥/١).

سير أعلام النبلاء - محمد الذهبي - مؤسسة الرسالة - (٤٦٩/١٨).

شذرات الذهب - عبد الحي بن الغفاد - دار الكتب العلمية - بيروت - (٣٥٨/٢).

طبقات الشافعية الكبرى - تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي - تحقيق محمود الطناحي وآخر - دار إحياء الكتب العربية - مصطفى البابي - مصر - (٢٨٨/٥) - الأعلام - الزركلي - (١٦٠/٤).

طبقات الشافعية - عبد الرحيم الأسنوي - تحقيق : كمال الدين الخوت - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - (١٩٧/١).

(٢) انظر في سبب تسمية نيسابور، وخواصها كتاب معجم البلدان - ياقوت الحموي - تحقيق : فريد عبدالعزيز - دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٩٠م - (٣٨٢/٥).

سعد عبدالرحمن بن حمدان النيسابوري النضوري، وأبي حسان محمد بن أحمد المزكي، ومنصور بن رامش عدة.

وتوفي والده وله نحو عشرين سنة، فأقعدته الأئمة في مكانه للتدريس، وخرج من نيسابور، وأقام في بغداد تارة، وفي أصفهان تارة، وغيرهما من الأماكن، ثم خرج إلى الحجاز، فجاور في مكة أربع سنين يدرس ويفتي، ثم عاد إلى نيسابور، وفوض إليه التدريس بها والخطابة، ومجلس الوعظ، وأمور الأوقاف، وعظم شأنه عند الملوك، واجتمع المستفيدون عليه، وكان رحمه الله متواضعاً، رقيق القلب، ولم يكن يستصغر أحداً، وإن كان صغير السن، ويبقى على ما ذكرناه قريباً من ثلاثين سنة، إلى أن مرض، وتوفي - رحمه الله - في الخامس والعشرين من ربيع الآخر، سنة ثمان وسبعين وأربع مائة، ودفن في داره، وكان له نحو مئة تلميذ.

الظروف السياسية والعلمية التي كتب فيه الإمام الجويني كتابه :

إن للأوضاع السياسية المحيطة بالمؤلف أكبر الأثر في جلب اهتمامه إلى مسائل وترك أخرى، ومن خلال قراءة كتابه الغياثي نجد أنه في زمن اتساع بلاد الإسلام ^(١)، وقوة الدولة الإسلامية، فعظيم الروم يدفع الجزية للمسلمين ^(٢)، وأن مصدر الدخل الرئيس للدولة الإسلامية هو الجهاد، كما عبر عنه بقوله "إن معظم أموال بيت المال مما تحتويه أيدي المسلمين من أموال الكافرين" ^(٣).

وأما عن الحالة العلمية فقد كان يشتكى إلى الله تعالى منها، حيث عم الجهل في زمانه، وانتشرت البدعة، وأربابها، فيقول : "انبثت في البرية غوائل البدع، واحتوت على الشبهات أحناء الصدور، ونشر دعاة الضلالة أعلام الشرور" إلى أن قال : وحكم الزمان الذي نحن فيه ما ذكرناه الآن، والله المستعان ^(٤).

الغرض من تأليف غياث الأمم في التياث الظلم :

لقد بين الجويني - رحمه الله - قصده من هذا الكتاب صراحة فقال :

(١) الغياثي : ١٨٦، ملاحظة : لقد اعتمدت في ذكر الصفحات على طبعة دار الدعوة - الإسكندرية - ١٩٧٩م، تحقيق : د. مصطفى حلمي، ود. فؤاد عبدالمنعم أحمد.

(٢) المرجع السابق : ٢٣٠.

(٣) المرجع السابق : ١٩٩.

(٤) المرجع السابق : ١٥٤.

"إن هذا المجموع مطلوبه أمران :

أحدهما : بيان أحكام الله عند خلق الزمن من الأمة.

والثاني : إيضاح متعلق العباد عند خلق البلاد عن المفتين، المستجمعين لشرائط الاجتهاد " (١).

وقد عمد المؤلف إلى بسط القواعد الكلية دون الاستطراد فيما خرج عنها، خشية الوقوع في الإطالة، فقال : " والوجه عندي قبض الكلام فيما لا يتعلق بالمقصود المرام، وبسطه على أبلغ وجه في التمام، فيما يتعلق بأحكام الإمام، وفيها الاتساق والانتظام (٢). وقد ضمن كتابه طلبات، توحى بشعوره بأنه سيقراً من الحاكم، أو سوف تنقل إليه، وهذه الطلبات هي :

١ - الاهتمام بأحوال أقاصي الديار، وذلك لامتداد أيدي الظلمة إلى الضعفة بالهلاك والإتلاف (٣).

وقد أبدى الحل لهذه المشكلة بشيء من التأدب بعبارة " لو " حيث قال :
" فلو اصطنع من الدين والدنيا من كل بلدة رمزاً من الثقات على ما يرى، ورسم لهم أن ينهوا إليه تفاصيل ما جرى " (٤).

٢ - وجوب مراجعة العلماء في أفعاله : فقال : " ومما ألقىه إلى المجلس السامي، وجوب مراجعة العلماء فيما يأتي ويزن، فإنهم قدوة الأحكام، وأعلام الإسلام، وورثه النبوة، وقادة الأمة، وسادة الملة، ومفاتيح الهدى، ومصابيح الدجى، وهي على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقاً، وذو النجدة مأمورون بارتسام مراسمهم، واقتصاص أوامرهم، والانعكاف عن مزاجهم " (٥).

وقد بين بأنه : " إذا كان سلطان الزمان لم يبلغ مبلغ الاجتهاد، فالمتبوعون العلماء، والسلطان نجدتهم، وشوكتهم، وقوتهم ".

(١) المرجع السابق : ١٠٨.

(٢) المرجع السابق : ١٠٦.

(٣) المرجع السابق : ٢٤٥.

(٤) المرجع السابق : ٢٤٦.

(٥) المرجع السابق : الصفحة ذاتها.

"وأن السلطان مع العالم، كالمملك في زمان النبي، مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه النبي، فإن لم يكن في القصر نبي، فالعلماء ورثه الشريعة، والقائمون في إنهاؤها مقام النبوة" (١).

٣ - القضاء على فتنة الزنادقة والمعتلة : كما طالب الإمام بأن يقضي على فتنة الزنادقة والمعتلة الذين اتخذوا فكاهة مجالسهم الاستهانة بالدين، والترامز، والتغامز بشرعية المرسلين (٢).

ثم اعتذر للإمام إن عجز عن القيام بذلك بقوله : " وإن فات مبلغ الإيثار والاعتدال حالة لا يرى دفعها، فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها " (٣).

منهجه في البحث :

١ - أنه اتخذ من شرع المصطفى مسلكه في ذكر آرائه، فيقول : "إنا لا نحدث لتربية الممالك في معرض الاستصواب مسالك لا نرى لها من شرع المصطفى مدارك" (٤)، وقال : " فالمتبع في حق المتعبدین الشريعة، ومستندهما القرآن، ثم الإيضاح من رسول الله والبيان، ثم الإجماع المنعقد من جملة الشريعة من أهل الثقة والإيمان " (٥).

٢ - أنه قد أتى بمسائل جديدة، لم يتناولها الفقهاء من قبل، وذكر رأيه فيها، حيث قال : "لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء، فإن معظم مضمون هذا الكتاب، لا يلقي مدوناً في كتاب، ولا مضمناً لباب " (٦).

٣ - ذكر الآراء المخالفة وأدلتها، والرد عليها.

مميزات كتاب غياث الأمم في التياث الظلم :

يمتاز هذا الكتاب، بعدة مميزات يتفوق بها على سائر التأليف في هذا الفن من أبرزها ما يلي :

(١) المرجع السابق : الصفحة داتها.

(٢) المرجع السابق : ٢٤٧.

(٣) المرجع السابق : ٢٤٨.

(٤) المرجع السابق : ١٨٦.

(٥) المرجع السابق : ٢٢٦.

(٦) المرجع السابق : ١٩١، ١٩٣.

١- إن من يقرأ هذا الكتاب يجد المؤلف قد تناول مسائل لم تكن مطروحة من قبل، وقد نص على ذلك في كتابه فقال: "فإن معظم مضمون هذا الكتاب لا يلقى مدوناً في كتاب، ولا مضمناً لباب" (١).

وكان يبتعد عن أسلوب النقل من المتقدمين، ويأبى ذلك على نفسه بقوله: "خصلة أحاذرها في مصنفاتي وأتقيها، وتعافها نفسي الأبية وتجتويها، وهي سرد فصل منقول عن كلام المتقدمين منقول" (٢)، ويرى ذلك هو المنهج الأفضل في التأليف، فقال: "وحق على كل من تتقاضاه قريحته تأليفاً وجمعاً وتصنيفاً أن يجعل مضمون كتابه أمراً لا يلغي في مجموع، وغرضنا لا يصادف في تصنيف" (٣)، ويقول: "فكم من مشكلات فضضتها، وأبكار من بدائع المعاني افتضضتها" (٤).

٢- أنه كتاب مقتصد، يحصل به الإقناع: كما يمتاز الكتاب الذي نحن بصدده بأنه وسط بين الإيجاز والإسهاب، وقد عمد المؤلف ألا يقع بالإفراط الممل، ولا الاختصار المخل، مكتفياً بما يعتقد أنه يحصل به الإقناع، فيقول: "وقد تفننت في ذلك الآراء والمطالب، واختلفت الأهواء والمذاهب، ولو ذهبت أحصيها وأستقصيها، لأدى مضمون الباب إلى حدود الإسهاب، والانكفاف والاضراب، لكان ذلك إخلالاً بوضع الكتاب، فالوجه ارتيان الاقتصاد" (٥)، ويقول في موضوع آخر: "لو أوغلت في جميع ما يتعلق به أطراف الكلام في هذا الكتاب، لبلغ مجلدات، ثم لا يبلغ منتهى الغايات" (٦)، وقد كان يدعوا الله بقوله:

"اللهم يسر بجودك وكرمك منهج الصواب، وجنبني غوائل التعمق والإطناب" (٧).

٣- ذكر الآراء المخالفة، ومناقشتها: لم يقتصر الجويني - رحمه الله - على ذكر رأيه في المسائل التي تناولها، بل أورد الآراء الأخرى - إن وجدت - ورد عليها، وقد بدأ ذلك من الباب الأول عندما تكلم عن وجوب نصب الأئمة، وذكر رأي عبدالرحمن بن كيسان (٨)، الذي يرى أنه لا يجب نصب الإمام، ويجوز ترك الناس لا يجمعهم

(١) المرجع السابق: ١٩١-١٩٣. (٢) المرجع السابق: ١٣٩.

(٣) المرجع السابق: الصفحة داتها. (٤) المرجع السابق: ١٤١.

(٥) المرجع السابق: ٥٩. (٦) المرجع السابق: ١٥٠.

(٧) المرجع السابق: ٢٤١.

(٨) عبدالرحمن بن كيسان: هو أبو بكر الأصم، من المعتزلة، مات سنة ٢٢٥ هـ. انظر الأعلام - الزركلي - (٣/٢٢٢)، وانظر تقريب التهذيب - ابن حجر - ص: ٣٤٩.

ضابط، فرد على قوله هذا، وأغلظ عليه بقوله : " وهذا الرجل هجوم على شق العصا، ومقابلة الحقوق بالعقوق، لا يهاب حجاب الإصناف، ولا يستوعب (١) أصواب الاعتساف (٢)، ولا يسمى إلا عند الإسلام عن ربة الإجماع، والحيد عن سنن الأتباع، وهو مسبوق بإجماع من شرقت عليه الشمس شارقة وغاربة، واتفقت مذاهب العلماء قاطبة " (٣)

٤ - استعمال الأسلوب الحوارى : لقد استعمل المؤلف عدة أساليب في عرضه لكتابه، من أبرزها الأسلوب الحوارى، بعبارة : "فإن قيل"، ليذكر القول المخالف، أو الاعتراض، ثم يرد عليه بعبارة "قلنا" (٤)، وقد أكد على اعتماده هذا المنهج في بعض مواضع الكتاب بقوله :

"قدمنا وجه الاشكال، وضيق المجال، في صيغة السؤال" (٥)، ولهذا الأسلوب دور في كسر الملل لدى القارئ، واعتماد قاعدة العبرة بالقول وليس بالقاتل.

٥ - يمتاز المؤلف بالجرأة : لقد اتجه بعض المعاصرين إلى الطعن بالعلماء، واتهموهم بأنهم يداهنون الحكام، ويخفون الحقائق، لحماية أنفسهم من الاعتداء والتعذيب، فأخفوا كثيراً من الحقائق، ولكن الجويني - رحمه الله - من خلال كتابه، يفند هذه الاتهامات، فقد كان يصرح بوجود شوائب الاستيلاء والاستعلاء على الامارات في زمانه، وأن الإمامة أصبحت ملكاً عضوداً يخالف ما كان عليه سلف هذه الأمة، فيقول : "لأن الخلافة بعد منقرض الأربعة الراشدين شابتها شوائب الاستيلاء والاستعلاء، أضحي الحق في الإمامة مرفوضاً، وصار الإمامة ملكاً عضوداً" (٦).

(١) الوعر : المكان الحزن ذو الوعرة ضد السهل، انظر لسان العرب - ابن منظور (٢٨٥/٥).

(٢) الاعتساف : السير بغير هداية، والأخذ على غير الطريق، انظر لسان العرب - ابن منظور (٤٥/٩).

(٣) الغياثي : ص ٥٥.

(٤) انظر ص : ٦٢ - ٧٤ - ٧٦ - ٩٩ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٩ - ١٥٢ - ١٥٦ - ١٧١ - ١٧٧ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٧ - ٢٠٠ - ٢٠٢ - ٢١٥ - ٢٢٧ - ٢٣٥ - ٢٥٢، من المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق : ٥٣.

(٦) المرجع السابق : ١٢٤.

خلفاً لما يعلله بعض الباحثين من وجود ما يسمى "ضغط الواقع على علماء الإسلام الذي أراه غير علمي في الرد على الآراء الفقهية، انظر في ذلك فقه السياسة الشرعية - محمد العبد - النار الجديد - عدد ١٩٩٩م - ص : ٢٧.

٦ - ردوده على الفرق المخالفة لأهل السنة : لقد تضمن هذا المؤلف ردوداً على من خالف أهل السنة والجماعة كالإمامية والزيدية، وذلك في عدة مسائل وهي :

أ - رده على قول الإمامية أنه يجب على الله استصلاح عباده، زعمهم أن الصلاح في نصب الإمام ^(١).

ب - قول الإمامية أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي رضي الله عنه في الإمامة ^(٢).

ج - قول بعض طوائف الإمامية أن الإمام يجب أن يكون معصوماً، ومنصب الإمامة يقتضي العصمة كالنبوة ^(٣).

د - الرد على الزيدية في مسألة إمامة المفضل ^(٤).

٧ - استعمال أسلوب الردود العقلية : لقد استعمل المؤلف منهج الرد العقلي على الكثير من الشبه التي تقع من الفرق المنحرفة ^(٥)، وذلك إلى جانب أسلوب الرد بالأدلة الشرعية في المواضع الأخرى.

٨ - حصيلة لغوية عريضة : إن كتاب الغياثي دليل واضح، وبرهان جلي على علم إمام الحرمين الجويني - رحمه الله - بعلم اللغة العربية وفنونها، ومن يقرأه يجد حصيلة لغوية عريضة، بل قد يشق على كثير من الناس فهم عباراته إلا بعد تكرار قراءتها، أو الاستعانة بكتب اللغة.

٩ - قوة الحجة : يمتاز الجويني - رحمه الله - بقوة حجته على استدلاله، وقد كان يتحدى كل من يخالفه من العلماء أن يبدي دليلاً يعارض آراءه، ويدعوهم لمناظرته، فيقول : "أنا أتحدى علماء الدهر فيما أوضحت فيه مسلك الاستدلال، فمن أبدى مخالفة فدونه والنزال في مواقف الرجال" ^(٦).

(١) الغياثي : ٥٦.

(٢) المرجع السابق : ٥٩.

(٣) المرجع السابق : ٩٨.

(٤) المرجع السابق : ١٣٩.

(٥) انظر في ذلك مسألة عصمة الأئمة - المرجع السابق : ص ٩٨-١٠١.

(٦) المرجع السابق : ٢٣٩.

قواعد السياسة الشرعية عند الإمام الجويني

عندما ننظر إلى كتاب الجويني، نجد أن لديه قواعد مستقرة في السياسة الشرعية، والمقصود بالسياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ، ولم ينزل به وحي، والسياسة العادلة جزء من أجزاء الشريعة، وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي^(١)، سواء ما يتعلق بالإمام أو ولاية العهد، أو نواب الإمام، أو ما يتعلق بأهل الحل والعقد، أو الوزراء.

المبحث الأول القواعد المتعلقة بالإمام

سأتناول في هذا المبحث القواعد التي يراها الجويني - رحمه الله - في الإمام، وأهمها في رأيي ما يلي :

المطلب الأول : القواعد العامة في الإمامة :

القاعدة الأولى : الإمامة رياسة تامة :

بأن حقيقة الإمامة بقوله : "رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، متضمنة حفظ الحوزة"^(٢)، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الحيف، والانتصار للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين"^(٣).

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين - محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم الجوزية - تحقيق : محمد عبدالسلام - دار الكتب العلمية - لبنان - الطبعة الأولى - ١٤١١هـ - ١٩٩١م - (٢٨٣/٤ - ٢٨٤).

(٢) أي الحدود والنواحي - لسان اللسان - ابن منظور - (٣٠٤/١).

(٣) الغياثي : ص ٥٥، وأنظر الشهب اللامعة في السياسة النافعة - لأبي القاسم ابن رضوان المالقي - ص : ٥٦.. وأنظر أدب المفتي والمستفتي - عثمان بن عبدالرحمن (ابن الصلاح)، تحقيق : موفق بن عبدالله - عالم الكتب - الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م، ص : ١٥٦، وأنظر الجوهر النفيس في سياسة الرئيس - محمد بن منصور بن جيش، المعروف بابن الحداد - تحقيق : رضوان السيد - دار الطليعة، ص : ٦١.

القاعدة الثانية : أصول الإمامة توقيفية :

يرى الجويني بأن أصول الإمامة وفروعها توقيفية، ترجع إلى القواطع الشرعية الثلاثة، وهي : " نص من كتاب الله لا يتطرق إليه التأويل، وخبر متواتر عن الرسول لا يتعارض إمكان الزلل روايته ونقله، ولا يقابل الاحتمالات متنه وأصله، وإجماع منعقد " (١).

ويزي بأن " أساليب العقول بمجموعها لا يجول في أصول الإمامة وفروعها " (٢)، ويؤكد ذلك بقوله : " لا ينبغي أن يطلب مسائل الإمامة من أدلة العقل، بل يعرض على القواطع السمعية " (٣).

القاعدة الثالثة : معظم مسائل الإمامة ظنية :

قد يتبادر إلى ذهن القارئ وجود تناقض بين هذه القاعدة، والقاعدة التي قبلها، والأمر ليس كذلك فما نحن بصدد الآن هي المسائل الفرعية التي تتعلق بالإمامة، ولم يرد فيها نص قطعي، وأشار إلى أنها كثيرة بل هي معظم مسائل الإمامة، فيقول : " معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين " (٤)، أما القاعدة السابقة فهي تتناول ما على الباحث أن يفعله، من وجوب عرض المسائل المتعلقة، وبينهما فرق، فلينتبه إلى ذلك.

القاعدة الرابعة : الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد :

لم ير الجويني اشتراط الإجماع، أو مجموعة من أهل الحل والعقد في عقد الإمامة، بل رجح اثبات الإمامة بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد، طالما حصلت له الطاعة وشوكة، حيث يقول بعد أن ذكر الخلاف في هذه المسألة : " وأقرب المذاهب ما ارتضاه القاضي أبو بكر (٥)، وهو المنقول عن شيخنا أبي الحسن (٦) رضي الله عنهما، وهو أن

(١) المرجع السابق : ٩٧-٨٠. (٢) المرجع السابق : ص ٧٩.

(٣) المرجع السابق : ص ٨٠. (٤) المرجع السابق : ٨٩.

(٥) وهو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباتلاني، ولد في البصرة، وسكن بغداد وتوفي فيها سنة ثلاث وأربع مئة.

انظر الأنساب - المسعاني - (٢٦٥/١) - وانظر الأعلام - الزركلي - (١٧٦/٦).

(٦) وهو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم الأشقري - ولد سنة ستين ومئتين، ومات ببغداد سنة أربع وعشرين وثلاث مئة. انظر سير أعلام النبلاء - الذهبي - (٨٦/١٥)، وانظر الأنساب - للمسعاني - (١٦٦/١)، وانظر تاريخ بغداد - لأبي بكر أحمد بن الخطيب : - دار الكتاب العربي - بيروت - (٣٤٦/٢١).

الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد" ^(١)، وقال: "فالوجه عندي في ذلك أن نعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع يحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعه قاهره، بحيث لو فرض ثوران خلاف لما غلب على الظن أن يسطلم ^(٢). أتباع الإمام" ^(٣).

ويقول: "إن الشوكة لابد من رعايتها" ^(٤)، ويستدل لذلك بقوله: "والذي ذكرته ينطبق على مقصد الإمامة وسرها، فإن الغرض حصول الطاعة، وهو موافق للإبهام الذي جرى في البيعة" ^(٥)، ومن جميل ما ختم به هذه المسألة، قوله: "فرخم الله ناظراً انتهى إلى هذا المنتهى، فجعل جزاءنا منه دعوة بخير" ^(٦).

القاعدة الخامسة: عدم اشتراط الاشهاد لصحة مبايعة الإمام:

لقد ذكر الجويني - رحمه الله - الخلاف في مسألة اشتراط حضور الشهود عند البيعة للإمام، وبين بأن اشتراط الشهادة لم يصل إلى حد القطع، فقال: "ولا ينتهي الأمر عندي إلى حد القطع في الرد على من يصير إلى انعقاد الإمامة في الاستخلاء" ^(٧)، ثم ذكر صحة الإمامة المنعقدة بهذه الصورة بقول: "فلمست أرى إبطال الإمامة والحالة هذه قطعاً" ^(٨).

القاعدة السادسة: أن الإمام لا يتبع أحداً ^(٩).

لقد ذهب الجويني - رحمه الله - إلى أن الإمام هو المتبوع، ولا يكون متبوعاً لأحد من الناس، باعتبار أن ذلك هو الذي يليق بمنصب الإمام، ويحقق المصلحة.

(١) المرجع السابق: ٨٦، وقد خالف في هذه المسألة ابن تيمية، انظر منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية - تقي الدين ابن تيمية - تحقيق: محمد رشاد - جامعة الإمام - ١٤٠٦هـ - (١/٥٣١)، وانظر شيخ الإسلام ابن تيمية، والولاية السياسية الكبرى في الإسلام - فؤاد عبد المنعم - دار الوطن - الطبعة الأولى - ١٤١٧هـ - ص: ١٨٠.

(٢) أي يستأصل، انظر المعجم الوسيط: ١/٥٢١، الصيحاء - الجوهري - ٢/٤٥٢.

(٣) الغياشي: ٨٧.

(٤) المرجع السابق: ٨٧.

(٥) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٦) المرجع السابق: ٨٨.

(٧) المرجع السابق: ٨٩.

(٨) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٩) المرجع السابق: ١١٨.

القاعدة السابعة : عقد الإمامة لازم :

يعتبر عقد الإمامة لازم، لا اختيار في حلة من غير سبب يقتضيه (١)، حتى تستقر البلاد، ويتفرغ العباد لأداء مصالحهم.

القاعدة الثامنة : لابد في العقد من اعتبار شوكة (٢) :

وقد تناول الجويني - رحمه الله - أهمية القوة في الإمامة، باعتبارها الوسيلة التي يتمكن فيها من السيطرة على الأمور في البلاد، وخضوع الناس إليه.

القاعدة التاسعة : الغرض من الإمامة الاجتماع :

فيقول : "إن الغرض من الإمامة جمع الآراء المشتتة، وارتباط الأهواء المتفاوتة" (٣)، وعليه فلا بد من مراعاة هذا الغرض في الأحكام المتعلقة بالإمامة، فتكون موافقة لهذه القاعدة.

المطلب الثاني

صفات الإمام

لقد ذكر الجويني الصفات التي تشترط في الإمام القوام على أهل الإسلام، ويمكن تقسيمها على الوجه التالي :

أولاً : ما يتعلق بالحواس :

١ - سلامة البصر :

فلا تنعقد إمامة الأعمى، لأنه : "ليس له استقلال بما يخصه من الأشغال، فكيف يتأتى منه تطوق عظام الأعمال، ولا يتميز بين الأشخاص في مقام التخاطب" (٤).

٢ - سلامة السمع :

"فالأصم الذي يعسر جداً إسماعه، لا يصلح لهذا المنصب العظيم، لما سبق تقريره في البصر" (٥).

(١) المرجع السابق : ١١٨.

(٢) المرجع السابق : ١١٨.

(٣) المرجع السابق : ١٤٣، وانظر نصيحة الملوك - الماوردي - تحقيق : خضر محمد خضر، ص ٧٥.

(٤) الغياثي : ٩١، وانظر الأحكام السلطانية - للفاضل أبي يغلي - ص ٢٩.

(٥) الغياثي، وانظر ص ١١٥.

٣ - نطق اللسان :

فلا بد أن يكون الإمام ناطقاً، وعليه فإن الأخرس لا يصلح للإمامة ^(١).

وأما ما عدا هذه الحواس، وهي حاسة الشم، والذوق، فإن فقدانها لا يؤثر في الإمامة ^(٢).

ثانياً : ما يتعلق بالأعضاء :

لقد وضع الجويني لما يرتبط بنقصان الأعضاء المؤثر في الإمامة قاعدة واضحة فقال :
" كل ما لا يؤثر عدمه في رأي ولا عمل من أعمال الإمامة ولا يؤدي إلى شين ظاهر في المنظر، فلا يضر فقده " ^(٣).

ثم أشار إلى الخلاف فيما يؤثر عدمه في الانتهاض إلى المأرب والأغراض، كفقْد الرجلين، واليدين، أو إحدى اليدين والرجلين، وبين بأن الأظهر عنده فقال : " إن الأمر إذا لم ينته إلى الزمانة والصمامة ^(٤)، فلا أثر للنقص الذي به صحة العقل والرأي " ^(٥)، وقال : " فأما ما يشين المنظر كالأعور، وجذع الأنف، فالذي أوثره القطع بأن هذا لا أثر له " ^(٦).

ثالثاً : الصفات اللازمة للمعتبرة في الإمامة :

١ - النسب :

لقد بين الجويني - رحمه الله - أن من الصفات اللازمة للإمام أن يكون قريشياً، وذكر بأنه " لم يخالف في اشتراط النسب غير ضرار بن عمرو ^(٧)، وليس ممن يعتبر خلفه

(١) المرجع السابق : ٩١.

(٢) المرجع السابق : ٩١.

(٣) المرجع السابق : ٩٢.

(٤) انسداد الأذن، لسان العرب - ابن منظور - (٣٨/٢).

(٥) الغياثي : ٩٢.

(٦) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٧) وهو ضرار بن عمرو الغطفاني، كان من كبار المعتزلة، ثم خالفهم، وكفروه، ولقد شد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند القاضي سعيد بن عبد الرحمن الجمحي، فأفتى بضرب عنقه، فهرب، مات سنة ١٩٠ هـ، انظر الأعلام - الزركلي - (٢١٥/٣).

وانظر في مسألة عدم اشتراط القرشية، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك - نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي - تحقيق : رضوان السيد - دار الطليعة - بيروت - ص ٦٣.

ووفاقه " (١)، وقد استدلل لذلك : "أن الماضين مازالوا بائحين باختصاص هذا المنصب بقريش، ولم يتشوف قط أحد غير قريش إلى الإمامة، على تمادي الأحيان، وتطاول الأزمان " (٢).

ثم بين بأن هذا الشرط غير معلوم العلة، فقال : "ولسنا نعقل احتياج الإمامة في وصفها إلى النسب، ولكن خصص الله هذا المنصب العلي، والمراقب السني، بأهل بيت النبي، فكان من فضل الله يؤتیه من يشاء " (٣).

٢ - الذكورية.

٣ - الحرية.

٤ - كمال العقل.

٥ - البلوغ.

٦ - الشجاعة (٤).

٧ - الشهامة.

رابعاً : الصفات المكتسبة :

١ - العلم :

لقد اشترط الجويني أن يكون الإمام مجتهداً، بالغاً مبلغ المجتهدين، مستجمعاً صفات المفتين (٥)، وأنه "لا يفعل الاستضاءة في الإيالة" (٦)، وأحكام الشرع يعقول الرجال، فإن صاحب الاستبداد لا يأمن الحيرة عن سنن السداد" (٧)، ثم قال : "وسر الإمامة استتباع

(١) الغياثي.

(٢) المرجع السابق : ص ٩٣.

(٣) المرجع السابق : ٩٤، وانظر الأحكام السلطانية - للقاضي أبي يعلى - ص ٢٠.

(٤) الشجاعة هي : حرارة القلب، وانتصابه، وقيامه، فإذا كان كذلك أعانه الكبد بقوته، فالكبد مدد للقلب، والقوة والرحمة فيه، وهو مرادف للقلب والروح، انظر الفروق ومنع الترادف - محمد بن علي الحكيم الترمذي - تحقيق : محمد إبراهيم الجيوشي - النهاد للنشر - الطبعة الأولى = ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م - ص ٢٥٦.

(٥) الغياثي : ٩٤، ١٣١.

(٦) أي السياسة : انظر لسان العرب - ابن منظور - (٢٤/١١).

(٧) الغياثي : ٩٦.

الآراء وجمعها على رأي ضواب، ومن ضرورة ذلك استقلال الإمام ^(١)، ثم أكد على ذلك بقوله : "ولو لم يكن مجتهداً في دين الله، للزمه تقليد العلماء واتباعهم، وارتقاب أمرهم ونهيهم، وإثباتهم ونفيهم، وهذا يناقض منصب الإمامة، ومرتبة الزعامة" ^(٢).

٢ - التقوى والورع :

ومن شروط الإمامة عدم الفسق، فالفاسق لا يؤتمن في الإمامة العظمى، وقال : "ومن لم يقاوم عقله هواه ونفسه الأمارة بالسوء، ولم ينهض رأيه بسياسة نفسه، فأني يصلح خطة الإسلام" ^(٣)، وقال : "لا يجوز عقد الإمامة لفاسق" ^(٤).

٣ - توقد الرأي :

فلا بد أن يكون الإمام ذا رأي متوقد في عظام الأمور، وعنده النظر في مغبات العواقب ^(٥).

وقد ختم كلامه في أوصاف من يصلح للإمامة بقوله : "مجموع هذه الأوصاف أن الصالح للإمامة هو الرجل الحر، القرشي، المجتهد، الورع، ذو النجدة، والكفاية، ويمكن رد هذه الصفات إلى شيئين فيقال المرعي : الاستقلال والنسب، ويدخل تحت الاستقلال : الكفاية، والعلم، والورع، والحرية، والذكورة" ^(٦).

المطلب الثالث

مهمة الإمام

لقد وضع الجويني - رحمه الله - للأئمة المهمة الملقاة عليهم حال توليهم الإمامة، وهي في رأيه كما يلي :

(١) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٢) المرجع السابق، وانظر الأحكام السلطانية - للقاضي أبي يعلى - ص ٢٠.

(٣) الغياثي : ٩٦.

(٤) المرجع السابق : ١٢٢.

(٥) المرجع السابق : ٩٦.

(٦) المرجع السابق : ٩٧.

١ - حفظ الدين :

فجيب على الإمام " حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمنين، ودفع شبهات الزائعين " ^(١)، وقال : " إن الغرض استبقاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين " ^(٢).

٢ - الدعوة إلى الله :

كما على الإمام " دعاء الجاحدين والكافرين إلى التزام الحق المبين " ^(٣).

٣ - إقامة العدل :

فمن واجبات الإمام إقامة العدل بين الناس فقال : " وإن السلاطين وأولي الأمر وازعين " ^(٤)، ليوفروا الحقوق على مستحقيها، ويبلغوا الحظوظ ذويها " ^(٥).

٤ - منع الظلم والفساد :

ومن الواجب على الأئمة أيضاً، أن " يكفوا المعتدين، ويحسموا معاني الغي والفساد " ^(٦).

٥ - أنه ولي من لا ولي له :

وكذلك فإن الإمام " ولي من لا ولي له من الأطفال والمجانين، وهي تنقسم إلى ولاية الإنكاح، وحفظ الأموال، واستيفاء الأموال " ^(٧).

٦ - أن الجهاد موكل إلى الإمام :

فالإمام هو الذي تناط به جر الجنود، وعقد الألوية، وأنه في حقه بمثابة فرائض الأعيان ^(٨).

(١) المرجع السابق : ١٤٨.

(٢) المرجع السابق : الصفحة داتها.

(٣) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٤) أي يكفون عن التعدي والشر والفساد - لسان العرب - ابن منظور - (٣٩٠/٨).

(٥) الغياثي : ١٤٨، وانظر في ذلك حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك - محمد بن محمد الموصلي الشافعي - تحقيق : د. فؤاد عبد المنعم - ص ٥٣.

(٦) الغياثي : ١٤٨.

(٧) المرجع السابق : ١٧٤.

(٨) المرجع السابق : ١٦٣.

ضابط عمل الإمام :

لقد بين الجويني - رحمه الله - أن على الإمام أن يبين أموره كلها دقها وجلها، عقدها وحلها، على وجه الرأي والصواب في كل باب ^(١)، وليس له في شيء من مجاري الأحكام أن يتهجم ويتحكم فعل ما يشتهي ويتمنى ^(٢).

واجبات الإمام الدينية :

لقد أكد الجويني - رحمه الله - على أن الإمام في التزام أحكام الشريعة، مكلف كسائر المكلفين، فيقول : " والإمام في التزام الأحكام وتطويق الإسلام، كواحد من مكلفي الأنام ^(٣) "، فلا تسقط الأحكام التكليفية عن الإمام بأي حال.

حكم تدخل الإمام في العبادات :

لقد قسم الجويني - رحمه الله - ما كان من العبادات شعاراً ظاهراً في الإسلام من جهة تدخل الإمام بأدائها، وعدم تدخله إلى قسمين، بحسب قدر التجمع :

أحدها : ما يتعلق بشهود جمع كثير، كالجمع، والأعياد، ومجامع الحجيج، فلا ينبغي للإمام أن يغفل عنه، وعلل ذلك بأنه " خيف في مزدحم القوم ^(٤) أمور محذورة " ^(٥).

ثانيهما : ما لا يتعلق باجتماع، كالأذان، وعقد الجماعات من الصلوات، فيما عدا الجمعة، فإن الإمام لا يتدخل إلا في حالة ما إذا عطله أهل ناحية، وأشار إلى الخلاف فيحكم حمل السلاح عليهم ^(٦).

(١) المرجع السابق : ١٩٤.

(٢) المرجع السابق : ١٩٣.

(٣) المرجع السابق : ١٩٦، ٢٢٧.

(٤) قلت : وهذا رأي حسن، فإنه يخشى أن يحصل في هذه التجمعات تهور، أو أن يندس بينهم من يسعى لزور الفتنة.

(٥) الفياثي : ١٥٦.

(٦) المرجع السابق : ١٥٧.

المطلب الرابع القواعد في خلع الإمام

لقد ذكر الجويني - رحمه الله - عدة قواعد فيما يتعلق بخلع الإمام، ويمكن تلخيصها بما يأتي :

القاعدة الأولى : الردة تخلع الإمام :

نص الجويني - رحمه الله - على أن انسلال الإمام عن الدين يخلعه عن الإمامة، وينقطع منصبه، حتى ولو جدد إسلامه، فإنه لم يعد إماماً، إلا أن يجدد اختياره^(١).

القاعدة الثانية : فقد العقل أو ضعفه يخلع الإمام :

متى ما جن الإمام جنوناً مطبقاً انخلع، وهكذا ينخلع إذا ظهر خبل في عقله، وعته في رأيه، وقد علل ذلك بقوله : " لسقوط نجدته وكفايته، فإنه ينعزل كما ينعزل المجنون " (٢).

القاعدة الثالثة :

أن الهنات والصغائر وما يجري به الكبائر مجرى العثرة والغثرة^(٣) من غير استمرار عليها، لا يوجب خلعاً ولا انخلاعاً^(٤).

القاعدة الرابعة : الفسق لا ينخلع به الإمام :

لقد اختلف الناس في هذه المسألة، وقد ذهب الجويني - رحمه الله - إلى أن الفسق الصادر من الإمام لا يتضمن الانخلاع والانعزال، ولا يقطع نظره، ومن الممكن أن يتوب ويسترجع^(٥).

(١) المرجع السابق : ص ١٠٣.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الغثرة : سفلة الناس، انظر مختار الصحاح - الرازي - ص : ١٩٧ - مادة (غثر)، والصحاح - الجوهري - ٦٢١/١.

(٤) الغياثي.

(٥) المرجع السابق : ص ١٠٦.

القاعدة الخامسة : التماذي في الفسوق يقتضي خلعاً وانخلاعاً :

ولكن ذهب الجويني - رحمه الله - إلى أن ذلك الحكم يستمر ما لم يتواصل العصيان من الإمام " وفشا منه العدوان، وظهر الفساد، وزال السداد، وتعطلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصيانة، ووضحت الخيانة، واستجراً الظلمة، ولم يجد المظلوم منتصفاً من ظالمه، وتداعى الخلل والخلل ^(١) إلى عظام الأمور، وتعطيل الثغور فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم " ^(٢)، ثم قال : " وذلك أن الإمامة تعني لنقيض هذه الحالة، فإذا أفضى الأمر إلى خلاف ما تقتضيه الزعامة، والإيالة، فيجب استدراكه لإحالة " ^(٣)، كما قال : " فإن أمكن استدراك ذلك، فالبدار قبل أن تزول الأمور عن مراتبها، وتميل عن مناصبها " ^(٤)، حتى أن قال : " التماذي في الفسوق إذا جر خطباً وخبلاً في النظر، فذلك يقتضي خلعاً وانخلاعاً " ^(٥).

القاعدة السادسة : الجنون المطبق يخلع الإمام :

إن الجنون المطبق الذي لا يرجى أواله، يتضمن الانخلاع، ولا حاجة إلى إنشاء خلع رقع ^(٦)، فالجنون كالموت ^(٧).

القاعدة السابعة : العته ينزل منزلة الجنون :

من عراه خبل ويئس الزوال، بحيث لا يحتاج في دركه إلى اجتهد ونظر، فإنه ينزل منزلة الجنون الذي يتضمن الانخلاع بنفسه ^(٨).

القاعدة الثامنة : لا بد في الخلع من اعتبار شوكة ^(٩).

القاعدة التاسعة : الخلع إلى من إليه العقد ^(١٠).

(١) الخلل : الاضطراب، انظر لسان العرب - ابن منظور - (١١-٢٠٩).

(٢) المرجع السابق : ١٠٦.

(٣) المرجع السابق : ١٠٧.

(٤) المرجع السابق : الصفحة ذاتها.

(٥) المرجع السابق : ١١٦.

(٦) المرجع السابق : ١١٧.

(٧) المرجع السابق : الصفحة ذاتها.

(٨) المرجع السابق : الصفحة ذاتها.

(٩) المرجع السابق : ١١٨.

(١٠) المرجع السابق : الصفحة ذاتها.

القاعدة العاشرة :

الفرق بين متى يجوز للإمام أن يخلع نفسه، ومتى لا يجوز له ذلك : لقد فرق الجويني - رحمه الله - بين الحالات التي يجوز للإمام أن يخلع نفسه فيها، والحالات التي لا يجوز له فيها ذلك، فبين أنه لا يجوز للإمام أن يخلع نفسه إذا كان خلعه يضر المسلمين، وإذا علم أن خلعه لا يضر المسلمين بل يطفئ نائره، ويحقن دماء في أهلبها، فلا يمتنع من أن يخلع نفسه، وهكذا خلع الحسن نفسه، وإذا كان لا يؤثر خلعه نفسه في إلحاق ضرر، ولا في تسكين نائره، فالقولين فيه متكافئين قريبي المأخذ ^(١)، وقد رجح الجويني أنه لم يمتنع ^(٢).

القاعدة الحادية عشرة : الكبائر توجب خلع الإمام :

يرى الجويني - رحمه الله - بأن القائم بأمور المسلمين إذا كان يتعاطى على الدوام ما هو من قبيل الكبائر، كالشرب، ولكنه كان مثابراً على رعاية المصالح، إن ذلك اختلالاً يوجب الخلع، فقال : " والأظهر عندي أن ذلك مؤثر، فإن الكبيرة إذا كانت عثرة، فإنها لم تجر خبالاً، ولم تتضمن سوء الظن، وإذا تتابع فن من العصيان أشعر باجتراء الإمام، واستهانته بأحكام الإسلام، وذلك يسقط الثقة بالدين، ويمرض قلوب المسلمين " ^(٣).

القاعدة الثانية عشرة : إذا أسر الإمام لا بد من إنشاء الخلع :

فإذا أسر الإمام وسقط طاعته، فلا بد من إنشاء الخلع، ولا ينخلع ما لم يخلع ^(٤).

القاعدة الثالثة عشرة :

إذا أسر الإمام، وبعد توقيع خلاصه، وخلت ديار الإسلام عن الإمام، فلا بد من نصب إمام ^(٥).

القاعدة الرابعة عشرة :

لو سقطت طاعة الإمام، ورثت شوكته، ونفرت منه القلوب من غير سبب فيه يقتضيه،

(١) المرجع السابق : ١٢٩.

(٢) المرجع السابق : ١٢٠-١٢١.

(٣) المرجع السابق : ١١٦.

(٤) المرجع السابق : ١١٧.

(٥) المرجع السابق : ١١٤.

ولكن خذله الأنصار، فالوجه نصب إمام يطاع ^(١).

القاعدة الخامسة عشرة:

إذا خلى الزمان عن الإمام، فإن الأمور تكون موكلة إلى العلماء، ويصير علماء البلاد ولاية العباد ^(٢).

القاعدة السادسة عشرة:

الفرق بين ما ينخلع بنفسه، وما لا بد فيه من إنشاء الخلع.

يرى الجويني بأن: "ما ظهر بعد زواله فهو موجب للانخلع، وما احتيج فيه إلى نظر وعبر لم يتضمن بنفسه انخلاءً" ^(٣).

"فالذي يقضي الانخلع سبب ظاهر لا خفاء به، وويبعد ارتقاب زواله، ولا يتقدر تعلق زواله باختيار مختار، وإيثار مؤثر، مما كان كذلك فإنه يتضمن الانخلع" ^(٤).

"وكل سبب يحتاج في إظهار خلله إلى نظر، فإن اقتضى خلعاً فهو إلى الناظرين، وإن ظهر سبب كالأسر، وارتقب ارتفاع باختيار، فهو ما يقتضي إنشاء الخلع" ^(٥).

القاعدة السابعة عشرة: لا يحل للإمام التنازل إذا لم يوجد من يسد محله.

ذهب الجويني - رحمه الله - إلى أنه لا يجوز للإمام النزول عن منصبه إذا علم أنه لا يخلفه من يسد في أمر الدين والدنيا مسده، حتى ولو كان هذا النزول من أجل التخلي للعبادة ^(٦).

(١) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٥١.

(٣) المرجع السابق: ١١٧.

(٤) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.

(٥) المرجع السابق: ١١٨.

(٦) المرجع السابق: ٢٣٥.

المطلب الخامس

إمامة المفضول

يمكن استنباط عدة قواعد في إمامة الفضول عند الجويني - رحمه الله - وذلك كما يلي :

القاعدة الأولى : أن الأفضل في الإمامة هو الأصلح على الخلق بما يستصلحهم ^(١).

القاعدة الثانية : يخرم تقديم المفضول مع التمكن من تقديم الفاضل ^(٢).

القاعدة الثالثة : تصح إمامة المفضول مع وجود الفاضل.

لقد ذهب الجويني - رحمه الله - إلى أنه تصح إمامة المفضول إذا اقتضت مصلحة المسلمين تقديم المفضول للمصلحة، حيث قال : " فإذا كانت الحاجة في مقتضى الإيالة، تقتضي تقديم المفضول، قدم لا محالة، إذ الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة، فإذا كان في تقديم الفاضل اختباطها وفسادها، وفي تقديم المفضول ارتباطها وسدادها، تعين إثبات ما فيه صلاح الخليفة باتفاق أهل الحقيقة " ^(٣).

المطلب السادس

نصب إمامين

لقد تناول الجويني - رحمه الله - مسألة نصب إمامين في وقت واحد، ويمكن ذكر آرائه على قواعد كما يلي :

القاعدة الأولى : مبني الإمامة على أن لا يتعدى لها إلا فرد.

وفي ذلك يقول الجويني - رحمه الله - : " مبني الإقامة على أن لا يتعدى لها إلا فرد، ولا يتعرض لها إلا واحد في الدهر " ^(٤).

(١) المرجع السابق : ١٢٩.

(٢) المرجع السابق : ١٤١.

(٣) المرجع السابق : ١٤٠.

(٤) المرجع السابق : ١٤٣.

حكم متابعة اجتهاد الإمام :

بين الجويني - رحمه الله - " أن معظم حكومة العباد في موارد الاجتهاد " (١)، وأن الإمام إذا اجتهد في مسألة مظنونة، ودعى موجب اجتهاده قوماً، فيتحتّم عليهم متابعة الإمام، فإن أبوا قاتلهم الإمام، وعلل ذلك بأن القتال حصل على أمر مقطوع به وهو : " تحريم مخالفة الإمام في الأمر الذي دعا إليه، وإن كان أصله مظنوناً " (٢)، وقال : " إذا رأى الوالي المنسوب رأياً من هذا الفن، كان متّبِعاً، ولم يجد الرعايا دون اتباعه محيداً ومتسعاً " (٣).

أما عن سبب وجوب متابعة الإمام في مسائل التحري، فهو الخشية من أنه لو ترك ذلك " لما تآتى فصل الخصومات في المجتهدات، ولا استمسك كل خصم بمذهبه ومطلبه " (٤).

المشورة للإمام :

لقد نبه الجويني - رحمه الله - على أمر مهم في شأن الإمامة، وهو ألا يستبد الحاكم ولا ينفرد في رأيه : " بل يستضيء بعقول العقلاء، ويستعين برأي طوائف الحكماء العلماء، ويستثمر لباب الألباب " (٥).

الأخذ برأي العلماء :

كما ذكرنا في مقدمة البحث أن الجويني - رحمه الله - يمتاز بالجرأة في الحق، وقد أشار إلى قضية مهمة في حق الإمام، هي أنه : " إذا كان سلطان الزمان لم يبلغ مبلغ الاجتهاد، فالمتبعون العلماء، والسلطان نجدتهم، وشوكتهم، وقوتهم " (٦)، و " أن السلطان مع العالم كملك في زمان النبي، مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه النبي، فإن لم يكن في القصر ربي، فالعلماء ورثة الشريعة، والقائمون في إنهاؤها مقام الأنبياء " (٧).

(١) المرجع السابق : ١٦٦.

(٢) المرجع السابق : ١٦٦.

(٣) المرجع السابق : ١٩٣.

(٤) المرجع السابق : ١٦٦.

(٥) المرجع السابق : ١٤٣، وانظر درر السلوك في سياسة الملوك - أبو الحسن الماوردي - تحقيق : فؤاد عبد المنعم - دار الوطن - ص : ٧٣ - ، وقد ورد فيه : " وينبغي للملك أن لا يمضي الأمور بهاجس رأيه، ونتائج أفكاره، تحزناً من إفشاء سره، والاستعانة برأي غيره، حتى يشاور ذو الأحلام والنهي ".

(٦) الغياثي : ٢٤٦.

(٧) المرجع السابق : الصفحة ذاتها.

التقليد :

لقد كان الجويني - رحمه الله - ضد من ركن إلى التقليد المحض، ولم يشوف إلى مدارك العلوم ^(١)، ولكن إن كان هناك من يحتاج إلى التقليد، فإنه لا بد عنده من أن يتقيد بقيود وهي كما يلي :

- ١ - على المقلد تعيين مقلده، وليس له أن يقلد من شاء من المفتين مع تباين المذاهب ^(٢).
- ٢ - كما على المقلد أن يستفتي إمام عصره ^(٣)، فقال : " إن وجد في زمان مفتياً، تعين عليه تقليده، وليس له أن يرقى إلى مذاهب الصحابة " ^(٤)، وقال أيضاً : " يرجع إلى مفتي دهره، فإن الإمام الماضي وإن عظم قدره، وعلا منصبه فهو من حيث تقدم وسبق ولم يلحقه هذا للمستفتي ينزل منزلة أئمة الصحابة رضي الله عنهم، بالإضافة إلى من بعدهم، وقد ذكرنا أنه ليس للمستفتي أن يتتبع مذاهب الصحابة، والسبب فيه أن الأئمة المتأخرين أولى بالبحث عن مذاهب المتقدمين من المستفتين " ^(٥).
- وقال : " والأوجه عندي أن يقلد المستفتي مفتي زمانه " ^(٦).

المطلب الثامن

موقف الإمام من البدع وأهلها

لقد أوضح الجويني - رحمه الله - بأنه يجب على الإمام : " جمع عامة الخلق على مذهب السلف السابقين، قبل أن تبتغ الأهواء، وزاغت الآراء " ^(٧).

ومتى ما ظهر مبتدع فإنه على الإمام : " بذل كنهه " ^(٨) المجهود في ردعه ووزعه " ^(٩)، وذلك لعظم خطره، كما وضحه بقوله عن المبتدع أنه : " يخبط العقائد ويخلط القواعد،

(١) المرجع السابق : ٢٥٩.

(٢) المرجع السابق : ٢٠٧.

(٣) المرجع السابق : ٢٦٢.

(٤) المرجع السابق : ٢٦٣.

(٥) الفياثي : ١٥٢.

(٦) كنه الشيء، نهايته، انظر الصحاح - الجوهري - (١٦٤٠/٢).

(٧) الفياثي : ١٤٩.

ويجر المحن، ويثير الفتن" (١)، وبين عظم البدع بقوله: "إذا رسخت البدع في الصدور، أفضت إلى عظام الأمور، وترقت إلى حل عصام الإسلام" (٢).

وبين أن من حماية الدين منع المبتدعة، وعلى الإمام ألا يغفل هذا الجانب، بل يهتم به، وذلك لأنه أمر متعلق بالدين، وهو أولى بالرعاية، فقال: "وإذا شاعت الأهواء وذاغت، وتفاقم الأمر، واستمرت المذاهب الزائفة، واشتدت المطالب الباطلة، فإن استمكن الإمام من منعهم لم يأل في منعهم جهداً، ولم يغادر في ذلك قصداً، واعتقد ذلك شوفه الأعظم، وأمره الأهم، وشغلح الأطم" (٣)، فإن الدين أولى بالرعاية، وأولى بالكلاية، وأخلق بالعناية، وأليق بالحماية" (٤).

وبين أنه في حالة عجز الإمام عن مصادمة ذوي البدع والأهواء، بحيث أنه لو جاهرهم لتألبوا عليه، ويخرج تدارك الأمر عن الاستطاعة، فإنه يترك مقاتلتهم، ويتريص بهم، ويأتيهم من حيث لا يحتسبون (٥).

وأما وسائل اضعاف أهل البدع التي يتخذها الإمام، كما يراها الجويني - رحمه الله - فهي كما يأتي:

١ - استئصال كبرائهم.

٢ - يبيد في الأقطار عددهم.

٣ - يضعف مواردهم.

ومتى ما وهت قوته، صال عليهم صولة تمحق شرهم (٦).

إرسال الجواسيس على أهل البدع:

لقد أجاز الجويني - رحمه الله - إرسال الجواسيس لكشف ضلال أهل البدع، فقال: "إن نبغ في الناس داع في الضلالة، وغلب على الظن أن لا ينكف عن دعوته وشر غائلته،

(١) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.

(٢) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.

(٣) أي الذي يعرض عليه، المعجم الوسيط (٢٠/١).

(٤) المرجع السابق: ١٥٠، وانظر إمام الحرمين - د. عبدالعظيم الديب - دار الوفاء - المنصورة - الطبعة الثانية - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م - ص: ٤١٨.

(٥) المرجع السابق: ١٥١.

(٦) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.

فالوجه أن يمنعه وينهاه، وتوعده لو حاد عن ارتسام أمره وأباه، فلعله ينزجر وعساه، ثم يوكل به موثقاً به، حيث لا يشعر به ولا يراه، فإن عاد إلى ما عنه نهاه بالغ في تعزيره" (١)، وقال: "ويرشح مجهولين يجلسون إليه على هيئات متفاوتات، ويعززون إلى مذهبه ويسترشدونه، ويتدرجون إلى التعلم والتلقي منه، فإن أبدى شيئاً، أطلعوا السلطان عليه" (٢).

المطلب التاسع

أحكام الأموال

لقد تناول الجويني - رحمه الله - بعض المسائل المتعلقة بالأموال وبين الحكم الشرعي فيها، وهي كما يأتي:

أولاً : استثمار الأموال العامة :

فقد تناول مسألة مهمة، لا سيما في زماننا هذا، الذي أخذت فيه كثير من الدول استثمار أموال الدولة كطريق لتنويع الدخل، وقد ذهب الجويني إلى أنه: "لا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبية، أو مداينة لها، وإذا وظف الإمام على الفلات والثمرات، أو ضروب الزوائد والفوائد من الجهات يسراً من كثير، سهل احتماله، ووقى به أهب الإسلام وماله، واستطهر رجاله، وانتظمت قواعد الملك وأحواله" (٣).

ثانياً : حكم ادخار أموال الدولة للمستقبل :

لقد ذكر الجويني - رحمه الله - الخلاف في مسألة ادخار الحاكم لأموال الدولة للمستقبل، فرجح أن: "الحاجة إذا انسدت فاستمكن الإمام من الاستظهار بالادخار، فحتم عليه أن يفعل ذلك" (٤)، واستدل لذلك بقوله: "إن الاستظهار بالجنود والعسكر المعقود عند التمكن حتم، وإن أنفذ الكفار، وتقاصت الديار، لأن الخطة إذا خلت من نجدة

(١) المرجع السابق : ١٧٢.

(٢) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٣) المرجع السابق : ١٩٩ - ٢٠٠.

(٤) المرجع السابق : ١٨٣.

معدة، لم يأمن من الحوادث والبوائق والآفات والطوراق، وإذا كان الاستظهار بالجنود محتوماً، فلا معول عن مملكة لا معتضد ولا مستند لها من الأموال، فإنها شوف الرجال، ومرتبب الآمال" ^(١)، حتى قال: "فإذا يتعين على الإمام الاحتفاظ بفضلات الأموال، فإنها تنزل من نجدة الإسلام، منزلة السور من الثغور" ^(٢).

ثالثاً: مقدار ما يعطيه للقضاة والمفتين وغيرهم:

لقد بين مقدار ما يعطي الحاكم لكل من يقوم بقاعدة من قواعد الدين، بقولة: "على الإمام أن يكفيهم مؤنتهم حتى يسترسلوا فيما تصدوا له بفراغ جنان، وتجرد أذهان، هؤلاء هم القضاة والحكام والقسام، والمفتون، والمتفقهون، وكل من يقوم بقاعدة من قواعد الدين يلهيه قيامه عما فيه سداده وقوامه" ^(٣).

رابعاً: أخذ الإمام لأموال الأغنياء:

لقد ذهب الجويني - رحمه الله - إلى أن للإمام الأخذ من أموال الأغنياء عند الحاجة إليها، وأن حكمه في أموالهم نافذ نفوذ حكمه في أرواحهم، ولم يمانع من الاقتراض من الأغنياء على بيت المال إذا رأى الإمام ذلك استطابة للقلوب ^(٤).

(١) المرجع السابق: الصفحة ذاتها.

(٢) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٣) المرجع السابق: ص ١٨١. وانظر السياسة الشرعية - ابن تيمية - ص: ٧٤، وانظر تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، القاضي برهان الدين إبراهيم بن علي ابن فرحون المالكي - راجعه طه عبدالرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م - (١/٣٣).

(٤) الغياثي: ص ١٩٣، وانظر تحفة الترك - نجم الدين الطوسي - تحقيق: رضوان السيد - دار الطليعة - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - ص: ٦٩.

المبحث الثاني أحكام ولاية العهد

لقد تناول الجويني - رحمه الله - ما يتعلق بولي العهد من أحكام، فبين حكم تولية العهد، والقواعد المتعلقة به.

حكم تولية العهد :

بين الجويني - رحمه الله - إلى أن تولية العهد ثابت قطعاً، مستند إلى إجماع حملة الشريعة، فإن أبا بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم لما عهد إلى عمر ابن الخطاب رضي الله عنهما ولاية الإمامة بعده، لم يبد أحد من صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم نكيراً^(١).

القواعد المتعلقة بولاية العهد :

لقد قسم الجويني - رحمه الله - القواعد المتعلقة بولاية العهد إلى مقطوع بها، ومظنونة، على الوجه التالي :

أولاً : القواعد المقطوع بها :

القاعدة الأولى : " تصح تولية الإمام منفرداً لولاية العهد " ^(٢).

القاعدة الثانية : " اشترط صفات الأئمة في المعهود عليه " ^(٣).

القاعدة الثالثة : " تولية العهد لا تثبت ما لم يقبل المعهود إليه العهد " ^(٤).

القاعدة الرابعة : " أن ولي العهد لا يلي شيئاً في حياة الإمام " ^(٥).

القاعدة الخامسة : " أن ولي العهد يبتدء زمانه وسلطانه إذا قضى الإمام الذي تولى

منصبه نحيبه ^(٦)، ^(٧).

(١) المرجع السابق : ١٢٢.

(٢) المرجع السابق : ١٢٣.

(٣) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٤) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٥) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٦) النحب : المدة والوقت، يقال : قضى فلان نحيبه، إذا مات، انظر الصحاح - الجوهري - (٢٢٣/١).

(٧) الغياثي : ١٢٣.

القاعدة السادسة : " لو رتب العااهد التولية في مذكورين صالحين للأمر، لزم تنفيذه " (١).

ومثاله : ولي العهد فلان، فإن مات في حياتي ففلان.

ثانياً : القواعد المظنونة :

وهذه القواعد اجتهادية، لم تصل إلى حد القطع عند الجويني - رحمه الله - وهي :

القاعدة الأولى : " يصح تولية العهد من الوالد لولده " (٢).

القاعدة الثانية : إذا ولي الإمام ذا عهد، لا يتوقف تنفيذ عهده على رضا أهل الاختيار في حياته أو بعده " (٣).

القاعدة الثالثة : " يمنع خلع ولي العهد من غير سبب يوجبه " (٤).

القاعدة الرابعة : " إذا رتب الإمام الخلاف في مذكورين متهيئين معينين للإمام بعد

وفاته، فأما المعين للأمر أولاً فتقضي الخلافة إليه، فإن مات صار الولي المستقل بأعباء الإمامة والعهد الصادر منه أحق بالإمضاء " (٥).

(١) المرجع السابق : ١٢٧-١٢٨.

(٢) المرجع السابق : ١٢٤.

(٣) المرجع السابق : ١٢٤-١٢٥.

(٤) المرجع السابق : ١٢٧.

(٥) المرجع السابق : ١٢٨-١٢٩.

المبحث الثالث

القواعد المتعلقة بأهل الحل والعقد

يمكن أن نستنبط من كلام الجويني - رحمه الله - عدة قواعد تتعلق بأهل الحل والعقد، وهي كما يأتي :

القاعدة الأولى : العوام ليسوا من أهل الحل والعقد :

لقد نص الجويني - رحمه الله - على أن العوام لا مدخل لهم في تخير الإمام وعقد الإمامة، وقد علل ذلك بقوله : " الغرض تعيين قدوة، وتخير أسوة، وعقد الزعامة لمستقل بها، فلو لم يكن المعين المتخير عالماً بصفات من يصلح لهذا الشأن، لأوشك أن يضعه في غير محله، ويجر عليه ضرراً بسوء اختياره، ولهذا لم يدخل في ذلك العوام " (١).

القاعدة الثانية : أن العبد لا يعد من أهل الحل والعقد :

فلا مدخل للعبيد في تخير الإمام وعقد الإمامة، مهما حاز العبد من قصب السبق في العلوم، " باعتبارهم مستوعبون تحت استخارة السادة، لا يتفرغون في غالب الأمر للبحث والتنقيр " (٢).

القاعدة الثالثة : المرأة لا تعد من أهل الحل والعقد :

وقد بين أن النساء لا مدخل لهن في تخير الإمام، وعقد الإمامة، ويستدل على ذلك بحال السلف، بقوله : " وذلك لأنهن ما روجعن قط، ولو استشير بهذا الأمر امرأة، لكان أحرى الناس وأجدرهن بهذا الأمر فاطمة رضي الله عنها، ثم نسوة رسول الله صلى الله عليه وسلم أمهات المؤمنين " (٣).

القاعدة الرابعة : اشترط الورع والثقة والتقوى لأهل الحل والعقد :

كما نص على أنه لا يكون أهلاً للحل والعقد من تخلفت فيه صفة الورع، معطلاً قوله بأنه كيف يوثق بمن كان أقل من ذلك في هذا الشأن العظيم، حيث قال : " ولم نغفل ذكر الورع صدرأ في الفصل ذهولاً (٤)، بل رأيناه أوضح من أن يحتاج إلى الاهتمام

(١) المرجع السابق : ٨٢. (٢) المرجع السابق : الصفحة ذاتها.

(٣) المرجع السابق : ٨١.

(٤) ذَهَلْتُ عن الشيء أَذْهَلُ ذَهْلًا، نسيته وغفلت عنه، انظر الصحاح - الجوهري - (٢/١٢٧٦).

بالتنصيب عليه، فمن لا يوثق به في باقة بأقل، كيف يرى أهلاً للحل والعقد، وكيف ينفذ
نصبه على أهل المشرق والمغرب، ومن لم يتق الله لم تؤمن غوائله، ومن لم يصن نفسه لم
تنفعه فضائله " (١).

(١) الغياثي : ٨٣.

المبحث الرابع القواعد المتعلقة بالوزراء

لقد بين الجويني - رحمه الله - الأحكام المتعلقة بالوزراء، فذكر أقسام الوزراء، وشروط تولي كل قسم، ونطاق عمله، وحكم توزيع الذمي، وذلك كما يأتي :

أولاً : أقسام الوزراء :

ينقسم الوزراء بحسب طبيعة أعمالهم إلى قسمين ^(١) :

القسم الأول : وزير تنفيذ :

وهو الوزير الذي إليه تنفيذ الأمور، وهذا له شروط، تختلف عن غيره، فالشروط الواجب توافرها في وزير التنفيذ هي :

١ - أن يكون : شهماً، كافياً، ذا نجدة وكفاية ودراية، ونفاذ رأي، وانتقاد فريحة، وذكاء فطنة، ولا بد أن يكون متلفعاً عن جلايب الديانة، وبأسبغها وأضفاها، راقياً من أطود ^(٢) المعالي إلى ذراها ^(٣) " ^(٤)، وأضاف على ذلك : " الورع، فإنه رأس الخيرات، أساس المناقب " ^(٥)، ثم ذكر شرطاً مهماً وهو : " اشتراط استجماع الوزير شرائط المجتهدين، ومراتب الأئمة من علوم الدين " ^(٦).

ثانياً : نطاق عمل الوزير :

لقد بين الجويني - رحمه الله - أن : " نظره يعم عموم نظر الإمام في خطة الإسلام، ولكن من حيث ليس له رتبة الاستقلال، يجب أن يرجع إلى الإمام في مجامع

(١) قال الماوردي : فالوزارة ضربان : وزارة تفويض بين كفايتي السيف والقلم، ووزارة تنفيذ، تختص بالرأي والحزم، انظر قوانين الوزارة وسياسة الملك - أبو الحسن الماوردي - تحقيق : رضوان السيد - دار الطليعة - لبنان - الطبعة الثانية - ١٩٩٣م، ص : ١٣٨، وانظر المنهج السلوك في سياسة الملوك - عبدالرحمن بن عبدالله الشيرازي - تحقيق : علي عبدالله الموسى - مكتبة المنار - الأردن - الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ص : ٢٠١.

(٢) الطود : الجبل العظيم، انظر الصحاح - الجوهري - (٤٢٧/١)، ولسان العرب - ابن منظور - (١٠٨/٢).

(٣) ذرى الشيء بالضم : أعاليه، انظر الصحاح - الجوهري - (١٧٠٧/٢).

(٤) الغياثي : ١٣٠.

(٥) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٦) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

الخطوب" (١)، ويعطل ذلك بقوله : "إذ مرتبة الوزير وإن علت فإنها ليست رتبة المستقلين، وإنما المستقل الإمام" (٢).

ثالثاً : حكم توزيع الذمي :

لقد ذكر الجويني - رحمه الله - مسألة تناولها كثير ممن كتب في السياسة الشرعية، وهي مسألة توزيع الذمي في بلاد الإسلام، وقد عارض الجويني تنصيب الذمي وزيراً، وقد علل قوله هذا بأن الذمي ليس موثقاً به في أفعاله وأقواله وتصاريه أحواله، وروايته مردودة، وكذا شهادته على المسلمين، فكيف يقبل قوله فيما يسنده ويعزيه إلى إمام المسلمين (٣).

وقد رد الجويني - رحمه الله - على الماوردي (٤) رداً شديداً بقوله :

"وذكر مصنف الكتاب (٥) المترجم بالأحكام السلطانية، إن صاحب هذا المنصب يجوز أن يكون ذمياً، وهذه عشرة ليس لها مكيل، وهي مشعرة بخلو صاحب الكتاب عن التحصيل" (٦)، وقال : "ليت شعري كيف يستجيز التصدي للتصنيف من هذا منتهى فهمه، ومبلغ علمه" (٧).

(١) المرجع السابق : ١٢٢.

(٢) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(٣) المرجع السابق : ١٢٣، وانظر حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك - محمد الموصلي - ص : ١٢٢.

(٤) وهو : أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي الشافعي، مات سنة خمسين وأربع مئة، سير أعلام النبلاء - الذهبي (٦٤/١٨)، وانظر الأعلام - الزركلي - (٣٢٧/٤).

وقد ذكر عنه الجويني في موضع آخر بأنه : "جرى له اختباط وزلل كثير في النقل" وأنه أحسن ما فيه ترتيب أبواب، وذكر تقاسيم وألقاب، انظر ص : ١٦.

(٥) انظر الأحكام السلطانية والولايات الدينية على الماوردي - تحقيق : أحمد مبارك، وابن قتيبة - الكويت - طبعة أولى - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م - ص : ٣٦.

(٦) الفياثي : ١٢٣.

(٧) المرجع السابق : ١٢٤.

المبحث الخامس القواعد المتعلقة بالقضاة

القاعدة الأولى : لا يجوز نصب قاضيين في بلدة واحدة :

وفي ذلك يقول الجويني - رحمه الله - : " واختلف الفقهاء في جواز نصب قاضيين في بلدة واحدة، على تقدير عموم ولاية كل واحد منهما في جميع البقعة، والأصح منع ذلك القاضيين " (١).

القاعدة الثانية : أحكام قضاة أهل البغي نافذة :

لقد بين الجويني - رحمه الله - بأنه : " لو بغت فئة على الإمام المستجمع لخلال الإمامة، وتولوا بعده وعتاد، واستولوا على أقطار وبلاد، واستظهروا بشوكة واستعداد، واستقلوا بمنصب قضاة، وولاية على أفراد واستبداد، فينفذ من قضاء قاضيهما ما ينفذ من قضاء قضاة الإمام القائم بأمور الإسلام، والسبب فيه أنه انقطع عن قطر البغاة من الإمام نظره إلى أن يتفق استيلاؤه وظفره " (٢).

(١) المرجع السابق : ١٤٦، وانظر اختلاف الفقهاء في هذه المسألة في كتاب أدب القضاء - إبراهيم بن عبدالله الهمداني - المعروف بابن أبي الدم الشافعي، تحقيق : محيي هلال السرحان - وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - الطبعة الأولى - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - العراق - (١/٣١٢).

(٢) المرجع السابق : ٢٤٤.

المبحث السادس القواعد المتعلقة بنواب الإمام

لقد بين الجويني - رحمه الله - أنه يمكن للإمام أن يستنيب في بعض الأمصار والأقطار أو في بعض الأعمال، كجباية الزكاة ونحو ذلك، ثم أوضح شروط من يجوز أن يستنيبهم الإمام وقسمها بحسب طبيعة موضوع الاستنابة، على الوجه التالي :

القسم الأول : أن يكون في أمر خاص :

فإذا كان الأمر المفوض إلى المستناب أمراً خاضعاً يمكن ضبطه بالتنصيص عليه، فيشترط فيه : " الديانة، والاستقلال بالأمر المفوض إليه، والهداية إليه " ^(١).

القسم الثاني : أن يكون مما يضبطه النص :

وهذا يشترط فيه : " من البصيرة ما ينتهز ركناً وذريعة إلى تحصيل الغرض المقصود " ^(٢).

(١) المرجع السابق : ١٣٦.

(٢) المرجع السابق : الصفحة ذاتها.

المبحث السابع

القواعد العامة

أولاً : القواعد التي تتعلق بالمرأة :

لقد تناول الجويني - رحمه الله - ما يتعلق بإمامة المرأة، وحكم أن تكون من أهل الحل والعقد، وذلك كما يأتي :

أولاً : حكم تولي المرأة الإمامة :

لقد قطع الجويني - رحمه الله - على عدم صلاحية المرأة للإمامة، فقال : " إن المرأة لا تصلح للقوامة على أهل الإسلام، فلا تكون إماماً لهم، وأن من صفات الإمامة اللازمة الذكورية " (١).

ثانياً : حكم أخذ رأيها في الإمامة :

وقد بين الجويني - رحمه الله - في كتابه بأنه ليس من اختصاص المرأة ما يتعلق بتخير الإمام، ولا عقد الإمامة، وإنها لا تعد من أهل الحل والعقد (٢).

ثانياً : القواعد التي تتعلق بالقتال :

يدعي كثير من المفكرين اليوم إلى أن الإسلام لا يتخذ وسيلة الدعوة بالسيف أو ما يسمى بقتال الطلب، مهما كانت قوة المسلمين، حتى مع وجود شرط امتناع الكفار عن الدخول في الإسلام ودفع الجزية، وما ذلك إلا بسبب جهلهم بحقيقة الدين.

وقد أكد الجويني - رحمه الله - على هذه القضية، وبين وجوب قتال الكفار حتى يسلموا أو يسالموا فقال : " ابتعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم إلى الثقلين، وحتم على المستقلين بأعباء شريعته دعوتين :

أحدهما : الدعوة المقرونة بالأدلة والبراهين، والمقصد منها إزالة الشبهات، وإيضاح البيانات، والدعوة إلى الحق بأوضح الدلالات.

(١) المرجع السابق : ٩٤-٩٧.

(٢) المرجع السابق : ٨١.

والأخرى : الدعوة القهرية المؤيدة بالسيف المسلول على المارقين الذين أبوا واستكبروا بعد وضوح الحق المبين.

فأما البراهين، فقد ظهرت ولاحت ومهدت، والكفار بعد شيوعها في رتب المعاندين، فيجب وضع السيف فيهم حتى لا يبقى عليها إلا مسلم أو مسالم ^(١).

قتال الكفار عند انعدام الإمام :

يرى الجويني - رحمه الله - ضرورة إقامة جيش نظامي، متفرغ للقتال، فقال : " لن تقوم الممالك إلا بجنود مجندة، وعساكر مجردة، هم مشرثبون للانتداب، ومهما ندبوا بعزائم جامعة، وأذان متشوفة إلى صوت هانعه ^(٢)، وهؤلاء هم المرتزقة، لا يشغلهم عن البدار دهقنه ^(٣) وتجاره، ولا تلهيهم ترفة ولا عمارة " ^(٤).

خلو الزمان من مطاع :

لقد تناول الجويني - رحمه الله - مسألة فرضية في زمنه، يمكن أن تقع في أزمان متقدمة، وهي مسألة خلو الزمان من مطاع، وقد بين بأنه إذا خلا الزمان من إمام، فإنه يجب على المكلفين القيام بفرائض الكفايات، من غير أن يرتقبوا مرجعاً ^(٥).

عند اندراس فروع الشريعة وأصولها :

كما تناول مسألة فرضية أخرى، وهي ما إذا إندurst فروع الشريعة وأصولها ولم يبق معتصم إليه، ويعول عليه، بين بأنه في هذه الحالة، تنقطع التكليف من العباد، وأن أحوالهم في ذلك الزمان، كأحوال الذين لم تبلغهم دعوة، ولم تنط بهم شريعة ^(٦).

(١) المرجع السابق : ١٦٦.

(٢) المرجع السابق : ١٩٢.

(٣) الهنع : تطامن والتواء في العنق - لسان العرب - ابن منظور - (٣٧٧/٨).

(٤) الدهق : شدة الضغط - لسان العرب - ابن منظور - (٤٢٦/١).

(٥) الغياثي : ١٧٨، وانظر السياسة أو الإرشاد في تدبير الإمارة - لأبي بكر محمد بن الحسن الحضرمي - تحقيق : سامي النشار - دار الثقافة - الدار البيضاء - المغرب - الطبعة الأولى - ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م - ص : ١٤٩.

(٦) المرجع السابق : ١٩٥-١٩٦.

الخاتمة :

لقد توصلت هذه الدراسة إلى جملة نتائج، فيما يلي أبرزها :

- ١ - يعد كتاب غياث الأمم في التياث الظلم أحد دعامات النظام السياسي في الإسلام.
- ٢ - وجوب مراجعة الحاكم للعلماء إذا لم يبلغ مبلغ الاجتهاد، في جميع أعماله باعتباره ورثة النبوة.
- ٣ - إن الإمامة زعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا.
- ٤ - أن أصول الإمامة وفروعها توقيفية، ترجع إلى القواطع الشرعية الثلاثة.
- ٥ - أن الجويني - رحمه الله - يرجح اثبات الإمامة بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد، طالما حصلت له الطاعة وشوكة.
- ٦ - أن الإمام هو المتبوع، ولا يكون متبوعاً لأحد من الناس.
- ٧ - أن صفات الإمام تدخل في شيئين، الاستقلال والنسب، ويتدخل تحت الاستقلال، الكفاية، والعلم، والورع، والحرية، والذكورة.
- ٨ - أن مهمة الإمام حفظ الدين، والدعوة إلى الله، وإقامة العدل، ومنع الظلم والفساد، وأنه يكون ولي من لا ولي له، وأن الجهاد من اختصاص الإمام.
- ٩ - على الإمام أن يلتزم بأحكام الشريعة كسائر المكلفين.
- ١٠ - أن انسداد الإمام من الدين يخلعه عن الإمامة، وأن الهنات والصغائر لا تؤثر على الإمامة.
- ١١ - يرى الجويني - رحمه الله - أن التماذي في الفسوق يقتضي خلعاً وانخلاعاً.
- ١٢ - أن الأفضل في الإمامة هو الأصلح على الخلق بما يستصلحهم.
- ١٣ - أن الدول إنما تضطرب بتحزب الأمر، وتفرق الآراء، وتجانب الأهواء.
- ١٤ - على الحاكم أن يجمع الأمة في مسائل العقائد على مذهب السلف السابقين.
- ١٥ - يعد رأي الجويني - رحمه الله - بجواز توظيف أموال بيت المال، وادخالها للمستقبل، ينسجم ومقتضيات المصلحة في الوقت الحاضر.

- ١٦ - أن تولية العهد ثابتة شرعاً.
- ١٧ - أن الفساق والعوام والعبيد والنساء، لا يعدون من أهل الحل والعقد.
- ١٨ - يرى الجويني - رحمه الله - عدم جواز تولية الذمّي للوزارة في بلاد الإسلام، خلافاً لما يرجحه الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية.
- ١٩ - أن أحكام قضاة أهل البغي نافذة.
- ٢٠ - يرى الجويني - رحمه الله - أن المرأة لا تصلح للقوامة على أهل الإسلام، وليس من اختصاصها ما يتعلق بتخير الإمام، ولا عقد الإمامة، وأنها لا تعد من أهل الحل والعقد.
- ٢١ - إذا خلا زمان من إمام، فإنه يجب على المكلفين القيام بفرائض الكفايات من غير أن يترقبوا مرجعاً.
- ٢٢ - إذا اندرست فروع الشريعة وأصولها، فإن التكاليف تنقطع من العباد، وأن أحوالهم في ذلك الزمان كأحوال الذين لم تبلغهم دعوة.

المراجع والمصادر

- ١ - الأحكام السلطانية - للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الغراء - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٢ - أدب القضاء - إبراهيم بن عبدالله الهمداني - المعروف بابن أبي الدم الشافعي - تحقيق : محيي هلال السرحان - وزارة الأوقاف - العراق.
- ٣ - أدب المفتي والمستفتي - عثمان بن عبدالرحمن - المعروف بابن الصلاح - تحقيق : موفق بن عبدالله - عالم الكتب - ط : أولى - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- ٤ - الأعلام - خير الدين الزركلي - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثامنة - الرياض - الطبعة الثالثة - ١٤٠٩هـ.
- ٦ - الأنساب - عبدالكريم بن محمد السمعاني - تعليق : عبدالله عمر - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - لبنان - ١٩٨٨م.
- ٧ - تاج العروس - محمد مرتضى الزبيدي - دار صادر - بيروت.
- ٨ - تاريخ بغداد - لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب - دار الكتاب العربي - بيروت.
- ٩ - تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك - نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي - تحقيق : رضوان السيد - دار الطليعة - بيروت - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - الطبعة الأولى.
- ١٠ - تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام - القاضي برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي - راجعه : طه عبدالرؤوف سعد - مكتبة الكليات - الأزهرية - طبعة أولى - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١١ - تقريب التهذيب - أحمد بن حجر - دار الرشيد - سوريا - تحقيق : محمد عوامه.
- ١٢ - الجواهر النفيس في سياسة الرئيس - محمد بن منصور بن جيش - المعروف بابن الحداد - تحقيق : رضوان السيد - دار الطليعة - بيروت.
- ١٣ - حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك - محمد الموصلي الشافعي - تحقيق : فؤاد عبدالمنعم - مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية - ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

- ١٤ - درر السلوك في سياسة الملوك - أبو الحسن علي الماوردي - تحقيق : فؤاد عبد المنعم أحمد - دار الوطن - الرياض - الطبعة الأولى - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ١٥ - السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية - تقي الدين ابن تيمية - تحقيق : علي بن محمد المغربي - دار الأرقم - الكويت - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٦ - السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة - لأبي بكر محمد بن الحسن الحضرمي - تحقيق : سامي النشار - دار الثقافة - الدار البيضاء - المغرب - الطبعة الأولى - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ١٧ - سير أعلام النبلاء - محمد بن أحمد الذهبي - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ١٨ - شذرات الذهب - عبد الحي بن العماد - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- ١٩ - الشهب اللامعة في السياسة النافعة - لأبي القاسم ابن رضوان المالقي - تحقيق : علي سامي النشار - دار الثقافة - الدار البيضاء - المغرب - الطبعة الأولى - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ٢٠ - شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام - فؤاد عبد المنعم - دار الوطن - الطبعة الأولى - ١٤١٧هـ.
- ٢١ - الصحاح - لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي - إشراف مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ٢٢ - طبقات الشافعية - عبد الرحيم الأسنوي - تحقيق : كمال الدين الحوت - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٢٣ - طبقات الشافعية الكبرى - تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي - تحقيق : محمود الطناحي وآخر، دار إحياء الكتب العربية - مصطفى البابي - مصر.
- ٢٤ - الفروق ومنع الترادف - محمد بن علي الحكيم الترمذي - تحقيق : محمد بن إبراهيم الجيوشني - النهاد للنشر - الطبعة الأولى - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

- ٢٥ - فقه إمام الحرمين - عبدالعزيز الديب - دار الوفاء - المنصورة - مصر - الطبعة الثانية - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- ٢٦ - فقه السياسة الشرعية - محمد العبد - المنار الجديد - عدد: ٥/ ١٩٩٩م.
- ٢٧ - قوانين الوزارة وسياسة الملك - أبو الحسن على الماوردي - تحقيق: رضوان السيد - دار الطليعة - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٩٣م.
- ٢٨ - اللباب في تهذيب الأنساب - عز الدين - ابن الأثير الجزري - دار صادر - بيروت - لبنان.
- ٢٩ - لسان اللسان - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٣٠ - معجم البلدان - ياقوت الحموي - تحقيق: فريد عبدالعزيز - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٩٠م.
- ٣٢ - معجم مقاييس اللغة - أحمد بن فارس - تحقيق: عبدالسلام هارون - الطبعة الثانية - ١٩٨١م.
- ٣٣ - المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- ٣٤ - المنهج المسلوك في سياسة الملوك - عبدالرحمن بن عبدالله الشيرازي - تحقيق: عبدالله الموسى - مكتبة المنار - الأردن - الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٣٥ - منهاج السنة النبوية - في نقض الشيعة والقدرية - تقي الدين ابن تيمية - تحقيق: محمد رشاد - طبعة جامعة الإمام - ١٤٠٦هـ.
- ٣٦ - نصيحة الملوك - الماوردي - تحقيق: خضر محمد خضر - مكتبة الفلاح - الكويت - الطبعة الأولى - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٣٧ - وفيات الأعيان: أحمد بن محمد بن خلكان - تحقيق: إحسان عباس - دار صادر - بيروت - لبنان.



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
دورة

الذكرى السنوية
للمسجد النبوي الشريف
١٤١٩ هـ - ١٤٢٠ هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

مبدأ (الشوكة)

في الفكر السياسي لإمام الحرمين الجويني

أ.د. عبد المجيد عمر النجار

الأستاذ بكلية الشريعة والقانون

والدراسات الإسلامية

جامعة قطر

تمهيد :

لم يكن اهتمام الفكر الإسلامي بالفقه السياسي مساويا لاهتمامه بفقه العبادات والمعاملات، بل كان دون ذلك بكثير، حتى إن المقارنة بين الطرفين ربّما أسفرت عمّا يمكن أن يُعتبر إهمالا في حقّ هذا الفرع من الفقه بالنسبة للفرعين الآخرين. ولعلّ من أبرز الأسباب في ذلك ما لهذا الفقه من علاقة بالسلطان، ممّا يجرّ البحث فيه عن الحقّ مشاكل للباحثين من تلقاء أهل السلطة القائمة جرّاء ما قد يكون غير موات لهم من ذلك الحقّ، فيكون التهيّب صادّا للكثيرين عن الخوض في هذا العلم. ومهما يكن من أسباب في الانصراف عن الاهتمام بالفقه السياسي الاهتمام اللائق بقيمته من حيث هو علم شرعي ذو أثر بالغ في مجمل حياة الأمة الإسلامية، فإنّ هذا الانصراف كان له تأثير كبير في بنية هذا العلم نفسه، وفي تطوّره ونموّه ونضج مسائله، وذلك بالإضافة إلى ما كان من تأثير فيه من تلك الجهات وإن يكن على نحو آخر جرّاء علاقة موضوعه. علاقة مباشرة بأهل السلطة.

لقد كانت حركة الفكر الإسلامي في فقه العبادات والمعاملات حركة واسعة جدّا زمانا ومكانا وموضوعا، فأفضى الحوار فيها إلى ثراء في المادّة ونضوج في الأحكام، وتميّز الرّاجح من المرجوح والقويّ من الضعيف، وذلك بحريّة فكر لا يعكّرها تهيبّ من حاكم، ولا يحدّ منها توجيه من سلطان، وأمّا الفقه السياسي فلمّا كان محدود التّنال فإنّ قضاياه لم تنثر بالحوار، ولم يؤلّ كثير منها إلى النّضوج، فظلّ مختلطا فيها قويّ بضعيف وراجح بمرجوح في غير تمايز بين في كثير من المسائل، وهو وضع أسهم فيه أيضا ما كان لأهل السّلطان من تهيبّ في نفوس الكثير من الباحثين حدّ من حريّة البحث، ووجّه إلى نتائج ما كان ليقع الانتهاء إليها في حال التحرّر من ذلك التّهيّب.

ونتيجة لهذا الوضع لفقه السياسة الشرعية، فإنّ الدّارس له اليوم كفرع من فروع التراث الفقهي دراسة تقدير من أجل التوظيف فيما ينفع الحياة الإسلامية الراهنة يجد بعض الصعوبة في ذلك الدّرس؛ فكثير من القضايا المطروحة فيه ذات العلاقة الوطنية بالحياة السياسية بما هي لم تبلغ درجة النضوج بالحوار الواسع الحرّ للأسباب التي ذكرنا تبدو اليوم في وجهها التي قرّرت فيه ليست محقّقة للمصلحة، بل قد تبدو أحيانا غير مؤصّلة في أدلّتها تأصيلا مقنعا، وغير ملائمة للمقاصد العامّة في هذا الباب، فإذا

الناظر فيها مقارنة لها بالمقاصد العامة للسياسة الشرعية من جهة، وبما تتطلبه الحياة السياسية الإسلامية الراهنة من جهة أخرى يجد بين الطرفين هوة يكون من الصعب تجاوزها، فيكون الموقف الناقد من هذا التراث أمراً لازماً.

ولكن هذا النقد لبعض ما ورد في تراث السياسة الشرعية أو لمجمله إذا كان من جهة المقارنة بأصول الأدلة ومقاصد الشريعة أمراً مشروعاً ومتوفراً على قدر من ضمانات الموضوعية، فإنه من جهة المقارنة بالحياة الإسلامية الراهنة للمسلمين ينطوي على قدر من المغامرة التي تكون مظنة للزلل؛ ذلك لأن الحياة الراهنة قد شهدت في المفاهيم السياسية تطورات كبيرة جرّاء الكسب الإنساني في الفقه السياسي الذي أصبح المسلمون أنفسهم يعتنقونه مبادئ ويسعون من أجله تطبيقاً، فقد يكون إذن نقد التراث السياسي الإسلامي متأثراً على نحو أو آخر بما آل إليه الأمر من فكر سياسي في العصر الحاضر، وفي ذلك ما قد يوقع في الإجحاف بذلك التراث، بل ذلك ما نراه واقعاً بالفعل في العديد من البحوث النقدية لتراث الفكر السياسي، وهو أمر ينبغي الاحتراز منه والاحتياط فيه كما سنحاول ذلك في بحثنا التالي.

ويعدّ إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (٩١٤ - ٨٩٤ هـ) من أبرز من ألّف في فقه السياسة الشرعية، وإن تكن شهرته في ذلك لا تكافئ جهده فيه كما يظهر بالأخص في كتابه الغياثي الذي خصّصه بكامله لطرح آرائه في الفقه السياسي. وقد وردت في هذا الكتاب آراء واجتهادات بالغة الأهمية في فقه السياسة، وذلك بالأخص لما تنطوي عليه من جرأة في الطرح وجدة فيه، وما انتظمت فيه من نظرية متكاملة في الحكم محورها العام بيان ما ينبغي أن يكون عليه الأمر إذا خلا الزمان من إمام للمسلمين كما جعله الجويني غاية من كتابه، وأدرج فيه كل آرائه واجتهاداته.

ومن بين ما ورد في هذا الكتاب من الأفكار السياسية ذات الأهمية لجراعتها وأثرها النظري والعملي فكرة ترددت فيه كثيراً فيما يتعلق بالإمام والإمامة، وهي التي جاء التعبير عنها بـ " الشوكة " ، وهي الفكرة التي نتناولها فيما يلي بالبحث النقدي، تحديداً لمفهومها وأهميتها عند صاحبها، وعرضاً لمواقعها في مؤسسة الإمامة، وبياناً لآثارها النظرية الفكرية والعملية السياسية المباشرة وغير المباشرة، وتطرقاً للأسباب التي عسى أن تكون قد أدت إليها، ثم انتهاء إلى تقويمها مقارنة بالأصول والمقاصد من جهة ومقارنة

بالمصلحة في استفادة الواقع السياسي الإسلامي من الأحكام الشرعية للفقهاء السياسي من جهة أخرى.

* الشوكة : الأهمية والمفهوم:

تتردد فكرة الشوكة كثيرا عند إمام الحرمين وخاصة في كتابه الغياثي، وذلك فيما يتعلّق بالإمام في جميع أحواله، ابتداء بتولي الإمامة، ومرورا بالمهام التي يمارسها بمقتضاها، وانتهاء إلى عزله أو انعزاله عنها، ففي كلّ هذه الأحوال لفكرة الشوكة في اجتهادات الجويني حضور مهم، ولها فيها تأثير مباشر وغير مباشر، حتى يمكن القول إنّها باطراد ورودها وسعة آثارها لترقى إلى أن تكون مبدأ من المبادئ المهمة التي اعتمدها إمام الحرمين في تفكيره في شأن الإمامة، أي في شأن الفقه السياسي بما هي عمده وركنه الأساسي، وقد أشار هو نفسه إلى هذه المبدئية لفكرة الشوكة إذ قال: " ويتعيّن اعتبار ما ذكرته بأنّي سأوضّح في بعض الأبواب الآتية أنّ الشوكة لا بدّ من رعايتها" ^(١). وهذه الأبواب التي ذكرها هي الأبواب المتعلقة بالإمام في مختلف أحواله، فهي إذن قاعدة أجرى عليها تفكيره في كلّ تلك الأحوال.

وعلى كثرة ما تردّد عند الجويني من لفظ الشوكة كمصطلح أخذ بعدا مبدئيّا في تفكيره السياسي، فإنّه لم يورد لهذا المصطلح تعريفا مباشرا يحدّد بصفة واضحة ذلك البعد المبدئي، فيكون تحديد ذلك المفهوم لا يؤخذ إلاّ استنتاجا من مجمل موارد المصطلح ومختلف استعمالاته في تلك الموارد.

وربّما يكون تحديد المعنى اللّغوي للشوكة مساعدا على كشف المعنى الاصطلاحي، فالشوكة في اللّغة هي السلاح أو حدة السلاح، ثمّ استعير هذا المعنى لشدة البأس، فيقال: فلان ذو شوكة أي ذو قوّة في القتال ^(٢)، ومن هذا قوله تعالى: " وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ " (الأنفال / ٧) إشارة إلى قافلة العير في قصة بدر التي لم تكن لها قوّة سلاح تقدر بها على القتال مثل جيش قريش الذي قدم لمحاربة المسلمين في ألف رجل مسلّح فكان بذلك ذا شوكة أي ذا قوّة قتالية ^(٣).

(١) الجويني - الغياثي : ٧١.

(٢) راجع : ابن منظور - لسان العرب : مادّة (شوك).

(٣) راجع : ابن عاشور - التحرير والتنوير : ٢٧٠/٩.

كان الجويني يورد مصطلح الشوكة منسوباً في الغالب للإمام أو لخصومه، ويرفقه أحياناً أو يستعيز عنه بالفاظ في ذات المعنى اللغوي أو في ما هو قريب منه من مثل "المنعة" و"النجدة" ^(١) لتأخذ هي أيضاً ذات المعنى الاصطلاحي ^(٢)، وفي كل ذلك كان ينطلق من المعنى اللغوي المبين آنفاً مع توسيع للمدلول ليشمل فيما يتعلق بالإمام مجمل القوة العسكرية التي تقوي بأسه وتجعله مرهوب الجانب وتمكّنه من مدافعة أعدائه والخارجين عليه وتحقق غلبته ونصره كما جاء في قوله عن الخارجين عن طاعة الإمام: "صدمهم الإمام بشوكة تفض صدمتهم وتقلّ غربهم ومنعتهم" ^(٣).

وشوكة الإمام بهذا المعنى كما شوكة أعدائه تشمل جميع عناصر القوة العسكرية من رجال وأنصار، ومن أموال وعُدد وعتاد، وهو ما يفهم من تعابير تفسيرية للشوكة ومرادفاتها ترد مقترنة بها في بعض الموارد، وذلك من مثل ما جاء من تفسير للنجدة في قول إمام الحرمين: "والنجدة بالرجال، ويرتب الرجال بالعدد والأموال" ^(٤)، وما جاء من وصف لقوة الشوكة في قوله: "الشوكة العتيدة، والعدد المعدة" ^(٥)، وما جاء من وصف لضعفها تصريحاً في قوله: "رئت شوكته، ووهنت عدته، ووهت منته" ^(٦) وضمناً في قوله: "لم نجد عدداً، وتفرقت الأجناد بدداً" ^(٧).

ويتصل بالشوكة العسكرية أيضاً فيما يعتبر رافداً من روافدها أو سنداً مقوياً لها ما يشير به الجويني على الإمام من تكوين جهاز مخابرات ينهي إليه كل ما يدور في البلاد من أحداث ما قرب منها وما بعد وما ظهر منها وما خفي، وذلك ليكون على علم بكل الأحوال، وليستطيع معالجة الأحداث قبل استفحالها، وذلك ما نصح به الوزير نظام الملك إذ قال له: "فلو اصطنع صدر الدين والدينيا من كل بلدة زمراً من الثقات على ما يرى، ورسم لهم أن ينهوا إليه تفاصيل ما جرى، فلا يغادروا نفعا ولا ضراً إلا بلغوه اختفاء

(١) النجدة في اللغة هي الشدة، ورجل نومة أي عزيز ممتنع على من يرومه. راجع: ابن منظور - لسان العرب: مادة (نجد)، والراغب - المفردات: ٧٩٩.

(٢) راجع على سبيل المثال: الجويني - الغياثي: ١٦٨، ٢٠٤، ٢١٤.

(٣) نفس المصدر: ٢١٥.

(٤) نفس المصدر: ٢٠٤.

(٥) نفس المصدر: ١٠٨.

(٦) نفس المصدر: ١١٦.

(٧) نفس المصدر: ١٦٧.

وسراً، لتوافقت دقائق الأخبار وحقائق الأسرار على مخيم العزّ غضة طرية، وتراءت للحضرة العلية مجاري الأحوال في الأعمال القصية، فإذا استشعر أهل الخبل والفساد أنهم من صاحب الأمر بالمرصاد آثروا الميل طوعاً أو كرهاً إلى مسالك الرشاد، وانتظمت أمور العباد والبلاد " (١). إنها خطة استخبارية ترفد الشوكة العسكرية، فهي تشبه أن تكون عنصراً من عناصرها، إذ هي تجعل الإمام مرهوباً في النفوس بما تستشعر من مراقبته الدائمة، وذلك ما يمهّد لأن تكون القوة العسكرية فاعلة عند استعمالها.

ولا يختلف الأمر في هذا المفهوم للشوكة من حيث عناصر القوة العسكرية المادية فيما إذا كانت هذه القوة هي القوة الخاصة بالإمام متمثلة في عساكر الدولة ورجال أمنها، أو هي قوة مؤيديه والناصرين له والممانعين لإمامته الداعمين لها، فتلك كلّها شوكة له، أو هي قوة أعدائه المناوئين له والخارجين عنه، فتلك شوكة عليه، وكلّ ذلك يشمل معنى الشوكة في أبعاده العسكرية، فهي إما شوكة للإمام بصفة مباشرة، أو شوكة له بطريق المؤيدين والأنصار، أو شوكة للمناوئين المعادين، فذلك ما كان مداراً لموارد هذا المصطلح بنفس المعنى عند إمام الحرمين.

ولكن بالنسبة لشوكة الإمام بمعنى قوته وبأسه هل تشمل في مصطلح الجويني بالإضافة إلى عناصر القوة العسكرية عناصر أخرى معنوية تدعم مجمل قوته باعتباره إماماً، وذلك من مثل الحق الذي هو عليه فيما يتعلق بانتصابه للإمامة واستمراره فيها، ومن مثل محبة الناس له واحترامه إياه ورضاهم به ممّا تُعتبر هي أيضاً مكونات للقوة والبأس في مقام الإمامة ولكنه بأس معنوي لا مادي؟ إن المتتبع لاستعمالات الجويني لمصطلح الشوكة لا يجد فيه مكاناً لأي معنى من هذه المعاني أن يكون من ضمن عناصرها، فمعنى الشوكة عنده متمحّض لعناصر القوة العسكرية، فإذا كان للإمام قوة عسكرية بعناصرها المختلفة فإنّه يكون إماماً موصوفاً بأنّه ذو شوكة حتى وإن كانت أحقيته بالإمامة ضعيفة ورضا الناس به معدوماً، وإذا لم تكن له قوة عسكرية فإنّه يكون موصوفاً بأنّه غير ذي شوكة حتى وإن كان حقه في الإمامة كاملاً ورضا الناس به قائماً.

(١) نفس المصدر : ٣٧٩.

* دور الشوكة في مؤسّسة الإمامة:

إنّ الشوكة بهذا المفهوم كما استعملها الجويني في اجتهاده السياسي كان لها في ذلك الاجتهاد دور مهمّ في مجمل أحوال الإمامة وأحكامها، حتى يمكن القول إنّها تمثّل مبدأ أساسياً طبع الإمامة بطابعه، وذلك سواء فيما يتعلّق بتولّي الإمامة والاستمرار فيها والعزل والانعزال منها، أو فيما يتعلّق بالمهامّ المنوطة بها من حيث تحديد طبيعتها ومن حيث كيفية إنجازها. وذلك ما نبيّنه تالياً:

١ - دور الشوكة في عقد الإمامة ونقضها:

من مجمل بيانات الجويني فيما يتعلّق بانعقاد الإمامة وتولّيها والاستمرار فيها والعزل منها أو الانعزال عنها يتبيّن أنّه يولي أهمية بالغة للشوكة في ذلك كلّه حتى لكأنّه يعتبرها المبدأ الأساسي فيه، ويبدو ذلك بالإضافة إلى ما اطّرد من شروحه المؤكّدة لهذا الأمر في موارد كثيرة من مؤلّفاته فيما قرّره من مبدأ نظريّ جرت عليه تلك الشروح حيث يقول: "لا بدّ في الخلع والعقد [فيما يتعلّق بالإمامة] من اعتبار شوكة" ^(١)، أي لا بدّ من اعتبار القوّة العسكرية بحسب المفهوم الذي بينّاه للشوكة، وذلك سواء فيما يتعلّق بالقوّة التي تكون في خدمة الإمام من جند الإمامة أو من الأنصار، أو القوّة التي تكون مناهضة له، وذلك فيما يخصّ انعقاد الإمامة وتولّيها والعزل منها والانعزال عنها:

أ - دور الشوكة في انعقاد الإمامة:

تنعقد الإمامة في رأي الجويني باختيار من أهل الحلّ والعقد ^(٢)، فهؤلاء إذا كان يوجد في الأمّة أكثر من واحد ممّن تتوفّر فيه شروط الإمامة فإنّهم يمثلون الجهة التي لها صلاحية أن تختار من تراه أصلح من بين من تتوفّر فيهم تلك الشروط فتعقد له الإمامة، ويتولّاها هو على أساس شرعيّ بمقتضى ذلك العقد، فيكون إذن في هذا الأمر "الاختيار من أهل الحلّ والعقد هو المستند المعتقد والمعولّ المعتضد" ^(٣).

(١) نفس المصدر : ١٢٦.

(٢) راجع بيانا وافيا فيما يتعلّق الحلّ والعقد في : فوزي خليل - دور أهل الحلّ والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم.

(٣) الجويني - الغياثي : ٤٣.

ولكن أهل الحل والعقد الذين توكل إليهم مهمة عقد الإمامة تتقوم أهليتهم لهذا الأمر عند الجويني بشكل أساسي بقوام من شوكة تمكن من تنصيب الإمام في منصب الإمامة، ويكون بها في منعة من المخالفين والمنازعين، وذلك سواء فيما يتعلق بالأهلية الذاتية متمثلة في صفات أهل الحل والعقد، أو ما يتعلق بالأهلية العددية متمثلة في القدر العددي منهم الذي يكفي لعقد الإمامة.

أما الأهلية الذاتية فبالرغم من أن الجويني لما عدّد صفات أهل الحل والعقد من علم وتجربة وحنكة وورع وغيرها لم يذكر من بينها الشوكة العسكرية صفة مشروطة، إلا أنه يؤكد في مواطن أخرى عديدة أن أهل الحل والعقد لا يصحّ عقدهم إلا إذا كانوا من أهل الشوكة والمنعة، وهو ما يبيّنه في قوله: "إن الإمامة لا تنعقد في اختيارنا إلا بعقد من يستعقب عقده منعة وشوكة للإمام المعقود له، بحيث لا يبعد من الإمام أن يصادم بها من نابذه وناواه، ويقارع من خالفه وعاداه" ^(١)، وسواء كانت الشوكة كعنصر معتبر في أهل الحل والعقد متمثلة في قوتهم العسكرية هم أنفسهم أو كانت متمثلة فيما يترتب على عقدهم من نصرة بسببهم من قبل غيرهم فإنّ الحاصل أنّ الشوكة في كلا الحالين تعتبر عنصرا أساسيا في أهليتهم الذاتية لعقد الإمامة.

وأما الأهلية العددية متمثلة في المقدار العددي لأهل الحل والعقد الذي تنعقد به الإمامة فإنّ الجويني يجعل المحدّد الوحيد لها هو الشوكة، فأیما عدد من هؤلاء تحقّقت به الشوكة اكتسب الأهلية لعقد الإمامة، إذ "يُعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياء تحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة" ^(٢)، وليس في هذا المبلغ من اعتبار لكثرة أو قلة، وإنّما الاعتبار فيه هو للشوكة وحدها، حتى ينتهي الأمر إلى إمكان "الحكم بأن الإمامة تنعقد بعقد واحد [فقط] من أهل الحل والعقد" ^(٣)، فإنّه "إن بايع رجل واحد مرموق كثير الأتباع والأشياء، مطاع في قومه، وكانت منعته تفيد ما أشرنا إليه [من تحقّق الشوكة] انعقدت الإمامة" ^(٤)، فيتبيّن من ذلك إذن أن أهلية أهل الحل والعقد لعقد الإمامة عند إمام الحرمين محكومة في قدرها الأكبر وجودا وعدما بتحقّق الشوكة فيهم أو عدم تحقّقها.

(١) نفس المصدر : ١٦٨-١٦٩.

(٢) نفس المصدر : ٧٠.

(٤) الجويني : الغياثي : ٧٢-٧٣.

(٣) الجويني - الإرشاد : ٣٥٧.

وفيما يتعلّق بالإمام نفسه فإنّ لما يتوفّر عليه من شوكة من جهته هو لا من جهة أهل الحلّ والعقد دور كبير أيضا في عقد الإمامة له من قبلهم. فحينما يتوفّر أكثر من واحد ممّن تتحقّق فيهم شروط الإمامة، فإنّ دور الشوكة لا يقف عند حدّ ترجيح صاحب الشوكة لتُعقد له الإمامة إذا تساوى مع غيره في تلك الشروط، بل يتعدّى ذلك إلى ترجيح صاحب الشوكة الذي يكون مفضولا في شروط الإمامة لتُعقد له من قبل أهل الحلّ والعقد وتستمرّ في ذمّته بسبب تلك الشوكة دون من يفضله فيها إذا لم تكن له شوكة، وذلك هو ما جاء في قول الجويني: "إذا اتّفق تقديم المفضول واختياره مع منعة تتحصّل من مشايعة أشياع ومتابعة أتباع فقد نفذت الإمامة نفوذاً لا يدراً" (١).

ويقوى دور الشوكة في استحقاق الإمامة والانتصاب لها والاستقرار عليها عند الجويني بحيث تصبح في بعض الأحيان مسوّغا لذلك كلّ قائما بذاته، حالاً محلّ أهل الاختيار في عقد الإمامة للإمام، وذلك ما يتمثّل في الصّورة التي يستولي فيها الإمام على الإمامة على وجه الاستبداد دون عقد له من جهة مخوّلة للعقد على وجه البيعة من قبل أهل الحلّ والعقد، أو على وجه ولاية العهد من قبل الإمام.

ففي هذه الصّورة يقرّر الجويني أنّه لو استولى على الإمامة صالح لها بمقتضى ما له من شوكة عسكرية ودون أن تعقد له من جهة مخوّلة، فإنّ الشوكة التي بها تمكّن من الاستيلاء تصبح مبرّرا شرعيا لتولّي الإمامة، بل تصبح قائمة مقام أهل الحلّ والعقد في عقد الإمامة، ولا يصبح لهؤلاء دور معتبر حتّى في عقد لتزكية ما عقدته الشوكة العسكرية، وكأنّما هذه الشوكة حلّت محلّهم في مهمّة اختيار الإمام والعقد له.

وقد جاء هذا التّقرير في اجتهاد الجويني على درجة من الوضوح في الصّورة التي يكون فيها الإمام الصّالح للإمامة المستولي بالشوكة لا يشاركه في صلاحه غيره، فقد قال فيه: "المرضيّ عندي أنّه لا حاجة إلى إنشاء عقد، وتجريد اختيار وقصد... فإذا اتّحد (٢) في الدّهر وتجردّ في العصر من يصلح لهذا الشّأن [مستوليا على الإمامة بالشوكة] فلا حاجة إلى تعيين من عاقد وبيان" (٣). ويلحق بهذه الصّورة فيما هو

(١) نفس المصدر : ١٦٩.

(٢) أي كان وحيدا في صلاحيته للإمامة.

(٣) الجويني - الغياثي : ٢١٩-٢٠.

أوضح منها إذا كان المستولي بالشُّوكَة منفردا بالصَّلاحية للإمامة وليس في أهل عصره من يستجمع صفات أهل الحلّ والعقد، فهذا يقوم استيلاؤه بالشُّوكَة مقام العاقد له بالإمامة، فإنَّه "إذا استظهر بالقوَّة وتصدَّى للإمامة كان إماما حقًا، وهو في حكم العاقد والمعقود له" (١).

وفي الصَّورة التي يكون فيها المستولي بالشُّوكَة يشاركه في صلاحه غيره فإنَّ الجويني وإن كان يرى أنَّ استيلاءه بالشُّوكَة يجب أن يُستتبع بعقد من أهل الحلّ والعقد يقرَّ إمامته الحاصلة بالاستيلاء بالشُّوكَة، إلَّا أنَّ هذا العقد عنده ليس لإضفاء الشرعية على إمامته إذ الشرعية اكتسبت بذلك الاستيلاء، وإنَّما هو ليكون صائدًا عمَّا يمكن أن يقع فيه الإمام من استعلاء قد يجرُّه إلى الفساد لاستشعاره أنَّ الإمامة آلت إليه بمحض شوكته دون يد عليه من أحد بالمبايعة، وهذا هو المعنى الذي يتضمَّن قول الجويني في المستولي بالشُّوكَة مع وجود صالح غيره: "إذا استظهر بالعدَّة التَّامة من وصفناه، فظهور هذا لا يحمل على الفسوق والعصيان والمروق، فإذا جرى ذلك وكان يجرَّ صرفه ونصب غيره فتنا وأمورا محذورة، فالوجه أن يُوافق ويلقى إليه السَّلم ... وهل تثبت له الإمامة بنفس الاستظهار والانتداب للأمر؟ ما أراه أنَّه لابدَّ من اختيار وعقد ... فإنَّ الذي ينتهز لهذا الشَّأن لو بادره من غير بيعة وحاجة حافزة، وضرورة مستفزة، أشعر ذلك باجترائه وغلوه في استيلائه، وتشوِّفه إلى استعلائه، وذلك يسمه بابتغاء العلوِّ في الأرض بالفساد" (٢).

إنَّ كلَّ هذه الصَّور على اختلافها تبين مدى ما يجعل الجويني من أهمِّية لدور الشُّوكَة العسكرية في العقد للإمامة وفي تولِّيها والاستمرار عليها، فهو يعتبرها مبدأ أساسيا في كلِّ ذلك يتراوح بين أن يكون مدعما لشرعية عقد الإمامة إذا تمَّ ذلك العقد بالاختيار، وبين أن يصبح هو نفسه مبدأ للشرعية عاقدا للإمامة بذاته بديلا عن اختيار أهل الحلّ والعقد. ويكاد لا يخرج عن هذه القواعد التي تعلي من شأن الشُّوكَة في تولِّي الإمامة إلَّا صورة ما إذا استولى ذو شوكة على الإمامة وكان فاسقا، فإنَّ شوكته حينئذ لا تضيء شرعية على إمامته، لا بذاتها إذ الفسق يمنع من ذلك، ولا بعقد أهل الاختيار لوجوب امتناعهم عن عقد

(١) نفس المصدر : ٣١٧.

(٢) نفس المصدر : ٣٢٥-٣٢٦، ويمثِّل الجويني لذلك بموقف الحسن والحسين في مبايعتهما لمعاوية لما رأياه استولى على الإمامة بالشُّوكَة العسكرية. راجع نفس المصدر والصفحة.

الإمامة له، وحتى إن كانت مدافعته تجرّ إلى فتن كبيرة يفوق ضررها ضرر فسقه فإنّه يُقرّ على الإمامة ولا يُبايع عليها، فلا يكتسب شرعية لا بذات شوكة ولا ببيعة^(١).

ب - دور الشّوكة في العزل من الإمامة:

كما كان للشّوكة دور مهمّ في عقد الإمامة فإنّ لها ذات الدّور في العزل منها، بل تكاد تكون الشّوكة هي الفيصل في عزل الإمام من منصب الإمامة، بحيث يتوقّف العزل عليها وجوداً وعدمها، فمهما ظلّت الشّوكة قائمة كان العزل ممتنعاً، ومهما سقطت الشّوكة استتبعها العزل من قبل أهل الحلّ والعقد، وسائر الأسباب الأخرى الموجبة للعزل أو المانعة منه ما هي إلّا تبع لها في وجودها وعدمها إلّا في حالات قليلة يكاد لا يكون لها اعتبار.

وبيان ذلك أنّ الإمام إذا وجب خلع له لما لا بس من فسق مستمرّ وفساد مستديم نُظر في وضعه من حيث الشّوكة، فإن لم تكن له شوكة كان البدار إلى عزله من أهل الحلّ والعقد، وأمّا إن كانت له شوكة نُظر في شوكته، فإن ترجّح لدى النّاظرين أنّ عزله لا ينشأ عنه من الضّرر حينما يستعمل شوكته للمدافعة إلّا ما هو أقلّ من الضّرر الحادث من جرّاء الفسق وقع عزله، وإن ترجّح لديهم أنّه ينشأ عن العزل في هذه الحالة من الضّرر أكثر من ذلك "فلا يجوز التّشاغل بالدّفع [من أجل العزل] بل يتعيّن الاستمرار على الأمر الواقع، وقد يقدّم الإمام مهماً ويؤخّر آخر، والابتهاال إلى الله، وهو وليّ الكفاية"^(٢).

ويندرج ضمن هذه القاعدة أيضاً أنّه لو اختلّ في الإمام شرط القرشية وكان إماماً معقوداً له على وجه الحقّ إذ لم يوجد عند العقد له قرشيّ مستجمع لصفات الإمامة، ثمّ وجد بعد ذلك من توقّرت فيه القرشية، فإنّ عزل الإمام غير القرشيّ يصبح محكوماً بأمر الشّوكة، فإن لم تكن له شوكة عزل وسلّم الأمر للقرشيّ، وإن كانت له شوكة أُقرّ على الإمامة. وهذا المعنى يُفهم ضمناً من قول الجويني: "لو نصبنا من ليس قرشياً؛ إذ لم نجد منتسباً إلى قریش، ثمّ نشأ في الزمان قرشيّ على الشرائط المطلوبة، فإن عسر خلع من

(١) راجع نفس المصدر : ٣٢٧.

(٢) نفس المصدر : ١١٠، وقد استشعر إمام الحرمين ما يخالف رأيَه هذا في سيرة عليّ رضي الله عنه حينما قاتل معاوية لعزله بالرغم من أنّ هذه المدافعة للعزل نشأت عنها بسبب قوة شوكة معاوية ما هو أكبر ضرراً من ضرر استيلائه على الإمامة بغير حقّ، فاعتذر لعليّ في ذلك بأعذار كثيرة دون أن يرى في موقفه حقاً يمكن أن يكون قاعدة عامّة. راجع نفس المصدر : ١١١.

ليس نسيباً أقررناه، وإن لم يتعذر خلعه فالوجه عندي تسليم الأمر للقرشي ^(١)، فهذا العسر في الخلع لا نحسب إلا مقصوداً به ما يكون للإمام من شوكة.

وفي مقابل هذه الصورة التي تكون فيها الشوكة مانعة من عزل الإمام إذا اختلّت مقومات إمامته وفقدت شرعيتها تأتي الصورة المكملّة للقاعدة، وهي المتمثلة فيما لو فقد الإمام الشوكة لسبب أو لآخر، مع بقاءه على توفر شروط الإمامة فيه، وعلى أدائه لواجباته حيالها، ولكن لم تعد كلمته مسموعة وأمره مطاعاً لفقدان الشوكة، ففي هذه الحال يكون ذهاب شوكته سبباً مبرراً لعزله وتنصيب غيره من ذوي الشوكة، وذلك ما قرّره الجويني في قوله: "لو سقطت طاعة الإمام فينا، ورثت شوكته، وهنت عدته، وهت منته، ونفرت منه القلوب، من غير سبب فيه يقتضيه، وكان في ذلك على فكر ثاقب، ورأي صائب، لا يؤتى عن خلل في عقل، أو عته وخبل، أو زلل في قول أو فعل، أو تقاعد عن نبل نضل ... فإذا اتفق ذلك فقد حيل بين المسلمين وبين ورر يستقلّ بالأمر، فالوجه نصب إمام مطاع، ولو بذل الإمام المحقق أقصى ما يُستطاع" ^(٢).

إننا إذن نجد النظر في اجتهادات الجويني المتعلقة بعزل الإمام ينتهي إلى ما يشبه قاعدة مطردة تتمثل في اعتبار الشوكة العسكرية هي العامل الأهم في هذا العزل، بحيث كلما كانت الشوكة قائمة امتنع العزل، وكلما آلت إلى الانحلال كان العزل مستحقاً، لا يدانيها في ذلك عامل آخر في طرفي الامتناع والاستحقاق. وإذا أضفنا إلى هذا ما تقدّم لنا من قاعدة شبه مطردة أيضاً في ارتباط العقد للإمامة بالشوكة وجوداً وعدماً تبين مدى ما يجعل إمام الحرمين من دور أساسي للشوكة في عقد الإمامة ونقضها على حدّ سواء. وسيكون لهذا الدور باعتبار علاقته بالتأسيس للإمامة وبالفصل منها الأثر البالغ في المهام التي تناط بعهدة الإمام كما جاءت في اجتهادات الجويني ممّا نبينه تالي.

(١) نفس المصدر : ٣٠٩، ومن الغريب أنّ الجويني لم يجر هذه القاعدة على أية صفة أخرى من صفات الإمامة في جال فقدانها في من ينصب إماماً ووجودها بعد ذلك في غيره، فقد صرح بأنّه لا يجوز خلع المفضل لوجود الفاضل (راجع نفس الصفحة)، والحال أنّه في تقريره للقرشية شرطاً للإمامة يبدو في حكمه بعض التردد إذ ينفي أن يكون في هذا الشرط معنى معقول، كما ينفي أن يكون الحديث المشهور "الأيمة من قریش" مقتضياً له، ويعول فيه على جريان الأمر الواقع عليه. راجع نفس المصدر : ٨٠، بل إنه في كتابه الإرشاد : ٣٥٩ يصرح بتردد واضح في شرط القرشية إذ يقول في ذلك : "ولاحتمال فيه عندي مجال". راجع : عبد العظيم الديب - تحقيق الغياثي : ٨٢.

(٢) نفس المصدر : ١١٦-١٧.

* دور الشوكة في مهام الإمامة:

لم يبين الجويني بصفة واضحة صريحة دور الشوكة العسكرية في المهام التي على الإمام أن يقوم بها بمقتضى الإمامة مثلما كان الأمر بالنسبة للتولي والعزل، ولكن هذه الشوكة ألقت بظلالها على ما رتبته من اجتهاد في ضبط هذه المهام، سواء من حيث تحديد طبيعتها أو من حيث تحديد مسالكها وإجراءاتها العملية، بحيث كان المعنى العسكري هو الوجه الأكبر للاجتهاد في هذا الصدد، فكان للشوكة إذن دور كبير وإن بصفة غير مباشرة أحيانا في تقرير مهام الإمامة وشرح طبيعتها ومسالكها.

والمهمة الكلية التي يحددها إمام الحرمين للإمام هي القيام على حفظ قواعد الإسلام في الناس التزاما عقديا وتطبيقا سلوكيا. وهذه المهمة الكلية لا بد للقيام بها من شوكة عسكرية؛ لأنها إذا لم تيسر تنفيذها سلما فإن على الإمام تنفيذها بقوة الشوكة، ومن ثمة فإن هذه الشوكة تكون لازمة من لوازم المهمة على الحالين، تحوطا واستعدادا في الحالة الأولى، واستعمالا فعليا في الحالة الثانية، فذلك ما يفهم من قوله: "فالقول الكلي أن الغرض استيفاء قواعد الإسلام طوعا أو كرها" ^(١)، وليس هذا الكره في استيفاء قواعد الشرع إلا مقصودا به استعمال الشوكة العسكرية. ويتردد هذا المعنى عند الجويني حتى بالنسبة للأنبياء مما يجعله قاعدة في الإمامة عامة لا تتخلف، فـ "ما ابتعث الله نبيا في الأمم السالفة حتى أيده وعضده بسلطان ذي عدة ونجدة، ومن الرسل عليهم السلام من اجتمعت له النبوة والأيد والقوة كداود وموسى وسليمان صلوات الله عليهم أجمعين. ولما اختتم الله الرسالة في هذا العالم بسيد ولد آدم أيده بالحجة البيضاء والمحجة الغراء، وشد بالسيف أزره" ^(٢).

وحيثما يأتي تفصيل هذه المهمة الكلية إلى فروعها الأساسية نلفي الجويني يستصحب لازمة الشوكة لتكون لازمة لكل فرع من تلك الفروع، بل لعنا لا نجاوز العدل إذا قلنا إنه لم يخص بالإيراد والتفصيل من تلك المهام المنقرعة عن المهمة الكلية إلا ما جعل استيفاءه متوقفا على الشوكة العسكرية دون غيرها من المهام التي يمكن القيام بها خارج نطاقها وفي غير حاجة إليها، وذلك ما يبين كيف أن الشوكة في اجتهاده توشك أن تكون

(١) نفس المصدر : ١٨٣.

(٢) نفس المصدر : ١٨٢.

هي المحدّد لمهامّ الإمام، على معنى أنّ تلك المهامّ تكاد تنحصر فيما يحتاج في التنفيذ إلى الشوكة العسكرية إلا في الأقلّ الذي يورد في مورد التوابع لا في مورد الأصول.

وبالإضافة إلى ما ينتشر من هذا المعنى في ثنايا العرض والتقرير فإنّ الجويني لا يفتأ يؤكّد ذلك تأكيداً مقصوداً لا يتخلف يذيل به كلّ ما يورده من مهامّ يذكرها بين يدي التفصيل أو عند ختمه، وذلك بعبارات قويّة من مثل قوله بعد تعداده مهامّ رعاية المسلمين: " فهذه جوامع ما يرمى به الإمام من في الخطّة، ثمّ لا يتأتّى الاستقلال بهذا المنصب إلاّ بنجدة عظيمة تطبق الخطّة وتفضل عنها فتتقاذف إلى بلاد الكفّار، والنجدة بالرجال، ويرتّب الرجال بالعدد والأموال " (١).

ومن مجمل هذه البيانات في تقرير مهامّ الإمام من حيث ما للشوكة من دور فيها يحصل للقارئ في اجتهادات الجويني أنّ هذه المهامّ لا تعدو أن تلتقي في مهمّة كلّية ذات طبيعة أمنية عسكرية على تنوّع في جهات الأمن فيها بين أمن عقدي وأمن اجتماعي وأمن اقتصادي قوام كلّ واحد منها الشوكة العسكرية كما نبينه تالياً:

أ- الأمن العقدي :

عبر الجويني عن هذه المهمّة بمهمّة حفظ الدّين، وجعل لها فروعا تجمع بين حفظ ما هو حاصل في الأمّة من الاعتقاد ومقتضياته، وبين السعي في نشره خارجها في سائر الأمم، إذ هذا النشر هو ضرب من ضروب الحفظ. وقد لخصّ ذلك مترجماً له بعنوان " واجب الإمام نحو أصل الدين " في قوله: " فأما القول في أصل الدين فينقسم إلى: حفظ الدين بأقصى الوُسع على المؤمنين، ودفع شبهات الزائغين .. وإلى دعاء الجاحدين والكافرين إلى التزام الحقّ المبين " (٢). وفي كلّ فرع من فروع هذه المهمّة للشوكة دور كبير، وهو مبرّر ما أطلقناه من التسمية بالأمن العقدي، إذ هو حفظ للعقيدة بقوة الشوكة.

ومن فروع هذه المهمّة حفظ عقيدة الأمّة من أهل الضلّالات والبدع التي إذا فشت بين الناس أصابت العقيدة بتحريف بالغ، فـ " أفضت إلى عظام الأمور، وترقّت إلى حلّ عصام الإسلام " (٣)؛ ولذلك فإنّ هؤلاء " إذا كثروا فيدعوهم الإمام إلى الحقّ، فإنّ أبوا

(١) نفس المصدر : ٢٠٣-٢٠٤.

(٢) نفس المصدر : ١٨٤.

(٣) نفس المصدر : ١٨٥.

زجرهم ونهاهم عن إظهار البدع، فإن أصرّوا سطا بهم عند امتناعهم عن قبول الطاعة، وقاتلهم مقاتلة البغاة " (١). وفي هذا المسلك الأمني إزاء هؤلاء المبتدعة تكون الخطّة لإعمال الشوكة فيهم بحرص الإمام على أن " يستأصل رؤساءهم ويجتثّ كبراءهم، ويقطع بلطف الرأى عُددهم، ويبدّد في الأقطار المتباينة عددهم ... فإذا وهت قوّتهم ووهنت صال عليهم صولة تكفي شرّهم، وسطا عليهم سطوة تمحق شرّهم " (٢).

وفي هذا الصّدّد يوجّه الجويني نقدا شديدا للمأمون بالرغم من اعترافه بجلالة قدره في الخلافة؛ وذلك لما سلك من تقرير كلّ ذي مذهب على رأيه، وترتيب مترجمين ردّوا كتب الأوائل إلى لسان العرب، فأظهر أهل البدع من المعطّلة وغيرهم آراءهم دون أن يأخذهم بشوكة تستأصل شافتهم (٣)، فهو إذن منهج ثابت في حفظ العقيدة من البدع باستعمال القوّة العسكرية.

ومن فروعها السعي في دعاء الكافرين إلى أصول الدين، فإنّ ذلك من تمام حفظ العقيدة، إذ هو نشر لها وتوسيع لدائرتها، والحفظ يكون بحفظ ما هو حاصل وتدعيمه وبالسعي في تحصيل ما ليس بحاصل. وفي هذا الفرع من مهمّة الإمام موقع مهمّ لاستعمال الشوكة كما كان لها موقع في مواجهة أهل البدع، فالإمام من مهامّه دعوة الكافرين إلى الدين بالحجّة أولا، فإن لم تنفع الحجّة استعملت معهم شوكة السلاح، وفي ذلك يقول الجويني: " والإمام القوّم على أهل الإسلام مأمور باستعمال منهاج الحجاج في أحسن الجدل، فإن نجح، وإلاّ ترقّى إلى أعمال الأبطال المصطلين بنار القتال، فللدّعاء إلى الدين مسلكان: أحدهما الحجّة وإيضاح المحجّة. والثاني الاقتهار بغرار السيوف، وإيراد الجاحدين الجاهدين مناهل الحتوف ... فإن لم تنجح الدعوة، وظهر الجحد والنبوة، تطرّق إلى استفتاح مسالك النجاح بذوي النجدة والسلاح " (٤).

(١) نفس المصدر : ٢١٥.

(٢) نفس المصدر : ١٨٨-٨٩.

(٣) راجع نفس المصدر : ١٩٤.

(٤) نفس المصدر : ١٩٥-٩٦، وفي ذلك المعنى يقول أيضاً في شرح المسلكين من مسالك الدعوة : "إحداهما، الدعوة المقرونة بالأدلة والبراهين، والمقصد منها إزالة الشبهات، وإيضاح البيّنات في الدّعاء إلى الحقّ بأوضح الدلالات. والأخري، الدعوة القهرية المؤيدة بالسيف المسلول على المارقين الذين أبوا واستكبروا بعد وضح الحقّ المبين، فأما البراهين فقد ظهرت ولاحت ومهدت، والكفار بعد شيوعها في رتب المعاندين، فيجب وضع السيف فيهم حتى لا يبقى عليها إلا مسلم أو مسلم"، نفس المصدر : ٢٠٧.

وإذا كان لشوكة السلاح هذا الموقع في توسيع دائرة العقيدة بدعوة الكفار إليها، فإن هذا الدور يأخذ طابعا أمنيا بالمعنى العسكري، فكأن الكفار إذا لم يسلموا أو ينخرطوا في الأمة الإسلامية فإنهم يمثلون خطرا على المسلمين، فوجب على الإمام في سبيل الحفاظ على أمن الأمة المبادرة إلى دعوة أهل الكفر بالحجة ثم بالشوكة ليتحقق الأمن من تلقاء نشر العقيدة فيهم، ولعل هذا المعنى يفهم من قول الجويني: "على الإمام بذل كنه الاجتهاد في ابتغاء الازدياد في خطة الإسلام، والسبيل إليه الجهاد، ومنازمة أهل الكفر والعناد" (١). وهكذا تكاد تغيب من اجتهادات الجويني في هذا الشأن معاني هداية الضالين من أهل الكفر، وإنقاذهم من ضلالهم وتبليغ الخير لهم ليتمحض الأمر في حفظ أمني لكيان الأمة الإسلامية من مدخل عقدي للشوكة فيه دور كبير.

ب - الأمن الاجتماعي :

يولي إمام الحرمين أهمية كبيرة لأمن المجتمع، ويجعله المهمة الأساسية الموازية لمهمة حفظ الدين، ويشعب هذه المهمة إلى أربع شعب أساسية هي: حفظ أمن الأمة بمقاومة التلصص وقطع الطرق، وبالفصل في الخصومات والمنازعات، وبإقامة العقوبات الزاجرة، وبنصرة الضعفاء وسد حاجاتهم. ويلخص الجويني ذلك كله بقوله في مهام الإمام من جهة حفظ من في خطة الإسلام إنها: "... نفص بلاد الإسلام عن أهل العرامة والمتلصصين والمترصدين للرفاق ... وفصل الخصومات الثائرة وقطع المنازعات الشاجرة ... وإقامة السياسات والعقوبات الزاجرة من ارتكاب الفواحش والموبقات ... والقيام على المشرفين على الضياع بأسباب الصون والحفظ والإبقاء والإنقاذ" (٢). وإنما اهتم الجويني بالأمن الاجتماعي على هذا النحو، وجعله المهمة الأساسية للإمام لأنه "إذا اضطربت الطرق وانقطعت الرفاق وانحصر الناس في البلاد وظهرت دواعي الفساد ترتب عليه غلاء الأسعار وخراب الديار وهواجس الخطوب الكبار، فالأمن والعافية قاعدتا النعم كلها" (٣).

وفي كل هذه الفروع من مهمة حفظ الأمن الاجتماعي يكون لشوكة الإمام دور فاعل، بل هذه المهمة بفروعها لا تستقيم إلا بشوكة قوية، فقد عقب الجويني بعد ذكره لفروع

(١) نفس المصدر : ٢٠١.

(٢) نفس المصدر : ٢٠٢-٢٠٣.

(٣) نفس المرجع : ٢١٢.

مهمة الأمن الاجتماعي بقوله : " فهذه جوامع ما يرفعى به الإمام من في الخطّة، ثم لا يتأتّى الاستقلال بهذا المنصب إلّا بنجدة عظيمة تطبق الخطّة وتفضل عنها " (١)، فكأنّما هي إذن مهمة عسكرية في أساسها يُعهد إليها بتحقيق الأمن في المجتمع.

وإذا كانت هذه الشوكة لا يستعملها الإمام في كلّ الأحوال التي تقتضي حفظ الأمن، فإنّه لا بدّ أن يكون متوفراً عليها في كلّ الأحوال استعداداً لاستعمالها عند الحاجة، والحاجة هي امتناع من يهدّدون الأمن الاجتماعي بأنواعه بالإذعان لأحكام الإمام، ففي هذه الحالة " كلّ من امتنع عن الاستسلام للإمام، والإذعان لجريان الأحكام، فإن لم يكن مع الامتناع منعة وشوكة اقتُهر على الطاعة وموافقة الجماعة، وإن استظهر المتنّون بشوكة دُعوا إلى الطاعة، فإن عادوا فذاك، وإلّا صدمهم الإمام بشوكة تقضّ صدمتهم " (٢).

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ مؤسّسة الإمامة في الفكر السياسي لإمام الحرمين تحتلّ فيها الشوكة مكانة بارزة، وذلك فيما يتعلّق بأركانها الأساسية المتمثّلة في عقدها ونقضها والمهامّ المنوطة بها، بحيث كان لها في كلّ ذلك بحسب اجتهادات الجويني توجيه كبير إن لم يكن التوجيه الأكبر. ونكاد لا نجد من بين فقهاء السياسة الشرعية في الفكر الإسلامي من يُخلّ الشوكة في قضايا الإمامة هذا المحلّ، ويعطيها في التوجيه هذا الدور، ممّا يجعل اجتهاد الجويني في هذا الشأن اجتهاداً يكاد يكون متفرداً، وذلك سواء بالنسبة لمنهج أو بالنسبة لنتائجه. وهذا ما يدعونا إلى التعقيب على هذا الاجتهاد تعقيباً نقدياً بغرض الاستفادة منه.

* تعقيب نقدي :

حينما يتمعنّ الدارس في اجتهادات إمام الحرمين فيما يتعلّق بالإمامة وخاصة في كتابه الغياثي، فإنّه تنطبع في ذهنه صورة تترسّخ شيئاً فشيئاً عن طبيعة الدولة التي يجتهد في رسم أسسها من خلال اجتهاده في الإمامة بحسب الوجهة الشرعية، وهذه الصورة هي صورة لدولة عسكرية بما في هذا الوصف من عنصر بوليسي وإن يكن بالمعنى البسيط الذي لا يحمل الظلال القاتمة التي يحملها هذا اللفظ في اصطلاحه

(١) نفس المصدر : ٢٠٥.

(٢) نفس المصدر : ٢١٤-٢١٥.

الحديث. وإنما تنطبع في ذهن هذه الصورة من اجتهادات الجويني لأسباب أهمها ثلاثة. الأول، ما جاء مطّرداً من مدخل للشوكة العسكرية في كلّ شؤون الإمامة، وخاصة في مفاصلها الأساسية، ابتداءً بانعقادها ومروراً بمهامّها وانتهاءً بانتقاضها، وما كان لها في كلّ موقع من هذه المواقع من توجيه فاعل، وما كان لها فيه بالتالي من أثر تنعكس صبغته العسكرية بيّنة على مجمل طبيعة الدولة التي تقودها الإمامة.

والثاني، ما جاء في اجتهاد الجويني من ربط متين بين الشوكة العسكرية وبين مهام الإمامة ربطاً يوحى بقصر هذه المهام على تلك التي تستند إلى القوة العسكرية، وهي المهام المحقّقة للأمن، وإهمال للمهام التي لا علاقة لها بالشوكة أو علاقتها بها علاقة خفيفة وغير مباشرة، فكأنّما دولة الإمامة هي إذن دولة عسكرية.

والثالث، ما انبثّ في مجمل شروح الجويني لقضايا الإمامة، وخاصة في كتابه الغياثي من تعبيرات مطّردة ذات وقع عسكري قويّ، سواء فيما يتعلّق باستعدادات الإمام الدائمة بالقوة العسكرية، وتسخير الموارد من أجل ذلك، أو فيما يتعلّق بمعاملته للمخالفين له من داخل الأمة أو من خارجها، فهذه العبارات والمصطلحات التي يكاد لا يخلو منها تقرير لعنصر من عناصر الإمامة توحي بصورة للدولة ذات طبيعة عسكرية.

وهذه الطبيعة العسكرية لدولة الإمامة كما يقرّها الجويني بما يفوق كثيراً ما درج عليه سائر فقهاء السياسة الشرعية تعدّ منحى لافتاً للنظر في الفكر الفقهي لإمام الحرمين، وفي فقه السياسة الشرعية عموماً، وهو أمر يستدعي التوقّف عنده توقّف تأمل، وذلك سواء من حيث ما كان لهذه الطبيعة العسكرية المتمثلة في الشوكة من أثر في توجيه مؤسّسة الإمامة وتحديد أحكامها، أو من حيث الأسباب التي أدّت بإمام الحرمين إلى تقرير هذه الطبيعة العسكرية لدولة الإمامة.

١ - أثر الشوكة العسكرية في أحكام الإمامة :

لقد كان للشوكة التي اهتم بها الجويني اهتماماً كبيراً في الإمامة حتى طبعتها بطابع عسكري أثر بالغ في تقرير أحكامها وخاصة منها المتعلّق بالأحكام الأساسية فيها، وهو ما يتراءى بعضه أثراً إيجابياً بما يمكن الإمامة من تأدية أهدافها، فيما يتراءى بعضه الآخر أثراً سلبياً بما يقصر بها عن تأدية تلك الأهداف. ومما يبدو لنا من ذلك في طرفيه ما يلي:

أ - أثر الشوكة في استتباب الأمن :

يولي الجويني أهمية كبرى باستتباب الأمن في الأمة، ويجعل ذلك المهمة الأساسية للإمامة بل يوشك أن يجعلها المهمة الوحيدة لها، ومن أجل ذلك اهتم بعامل الشوكة العسكرية ذلك الاهتمام الكبير باعتبارها العامل الحاسم في استتباب الأمن، وارتقى بهذا العامل إلى درجة أن أصبح مبدأ في فكره السياسي.

وإمام الحرمين لم يعد في ذلك الحقيقة، فإن المهمة الأولى للدولة هي توفير الأمن، وكل شيء من مهام الدولة وإنجازاتها يتوقف على توفر الأمن، والشوكة هي العامل الأكبر في ذلك، وعلى ذلك فقد كان الجويني محققاً في اتخاذه من الشوكة مبدأ أفضى إلى التأكيد على منزلة أمن الأمة في المهام المنوطة بعهد الإمامة.

ومن الآثار الإيجابية للارتقاء بالشوكة إلى درجة اعتبارها مبدأ سياسياً ما كان لذلك من أثر في توسيع مفهوم الأمن ليشتمل على عناصر متعددة متكاملة، ويتجاوز المفهوم الضيق المقتصر على ما هو معهود من انتفاء الاضطرابات والفتن بما يشيع في النفوس الخوف والتوتر. لقد جعل الجويني ذلك عنصراً من عناصر الأمن وأضاف إليه عناصر أخرى ذات أهمية بالغة في تحقيق مفهوم الأمن، وجعل كلاً منها مسنوداً إلى الشوك بما يعتبر أثراً من آثارها وثمرة من ثمراتها.

ومن تلك العناصر التي تضمنها مفهوم الأمن عند الجويني بأثر من الشوكة هو وحدة الأمة وحدة فكرية وإرادية وسياسية، إذ التشتت في ذلك يفتح أبواباً للاضطراب والتهاجر تذهب بأمن الأفراد والجماعات، فلا يحصل من أمر التعمير شيء، وفي بيان ذلك المعنى جاء قوله: " الغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي، واستتباع رجل أصناف الخلق على اختلاف إراداتهم، واختلاف أخلاقهم ومآربهم وحالاتهم، فإن معظم الخبال والاختلاف يتطرق إلى الأحوال من اضطراب الآراء، فإذا لم يكن الناس مجموعين على رأي واحد لم ينتظم تدبير، ولم يستتب من إيالة الملك قليل ولا كثير ... وإذا تبين الغرض من نصب الإمام، لاح أن المقصود لا يحصل إلا بذي كفاية ودراية، وهداية إلى الأمور، واستقلال بالمهمات، وجرّ الجيوش، لا يزعج خور الطبيعة عن ضرب الرقاب أوان الاستحقاق " (١).

(١) الجويني - الغياثي : ٨٩-٩٠ وراجع أيضاً في نفس المعنى : نفس المصدر : ١٧٢-٧٣.

ومن عناصر الأمن كما شرحها إمام الحرمين الأمن العقدي متمثلاً في الحفاظ على العقيدة الصافية من دخائل الانحرافات والبدع، فإن هذه الدخائل إذا تُركت تسري في الأمة كان فشوهاً سبباً في الفتنة المذهبية للأمن، إذ المبتدع الزائغ " تركه على بدعته، واستمراره في دعوته يخطب العقائد، ويخلط القواعد، ويجرّ المحن، ويثير الفتن " (١)؛ ولذلك فإن مقاومة البدع تُعتبر في وجه من وجوهاً مهمة أمنية على معنى وسّع به الجويني مفهوم هذه المهمة، وجعل للشوكة في تحقيق ذلك دوراً مهماً، فإن " أهل البدع إذا كثروا فيدعوهم الإمام إلى الحق، فإن زجرهم عن إظهار البدع، فإن أصرّوا سطا بهم عند امتناعهم عن قبول الطاعة، وقاتلهم مقاتلة البغاة " (٢).

وبالإضافة إلى العناصر المألوفة المكوّنة لمفهوم الأمن من مثل مقاومة البغاة وقطاع الطرق وفضّ المنازعات وإقامة العدل بين الناس، فإن الجويني فيما يُحسب ريادة منه مشهودة في فقه السياسة الشرعية يهتم أيما اهتمام بالأمن الاجتماعي متمثلاً في ولاية الضّعفاء وكفالة أهل الحاجة على اختلاف حاجاتهم، فقد خصّص لبيان ذلك وتأصيله حجماً كبيراً في تقرير مهمّات الإمام، ومن بين أقواله في هذا الخصوص: " ... فإن اتّفق مع بذل المجهود في ذلك [الأداء للزكوات] فقراء محتاجون لم تف الزكوات بحاجاتهم، فحقّ على الإمام أن يجعل الاعتناء بهم من أهمّ أمر في باله، فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرّر فقير من فقراء المسلمين في ضرر، فإن انتهى نظر الإمام إليهم رمّ ما استمرّ من أحوالهم من الجهات التي سيأتي عليها شرحنا " (٣).

وقد أدرج الجويني هذه المهمة الأمنية الاجتماعية ضمن المهام التي تتوقّف على ما يكون للإمام من شوكة كما تقدّم سابقاً فكأنّما هي أيضاً متوقّفة عليها، ووجه ذلك أن هذه الكفالة للضعفاء والمحتاجين تقتضي من بين ما تقتضي أن تُردّ الأموال من أغنياء المسلمين إلى فقرائهم ومحاوليهم إمّا بالزكاة أو بغيرها من وجوه الإنفاق، وهو ما يستلزم من الإمام شوكة يستتبّ بها ذلك ليتحقّق في المجتمع الأمن؛ لأنّ حاجة المحاويع بالإضافة إلى كونها ضرراً في ذاته يجب أن يُرفع فإنّها تفضي إلى الفساد بتفشّي السرقات وضروب التّعدي المنتهية كلّها إلى الاضطراب والفوضى، فتكون الشوكة إذن عاملاً في هذه المهمة بالرغم ممّا تبدو عليه في الظاهر من بعد في العلاقة بها.

(١) نفس المصدر : ١٨٥.

(٢) نفس المصدر : ٢١٥.

(٣) نفس المصدر : ٢٣٣.

وإذا كان إمام الحرمين قد استعمل مبدأ الشوكة فيما يفضي إلى الأمن بمفهوم واسع يشمل وحدة الأمة وكفالة الضعفاء فيها بما يُعدّ تميّزا في فكره السياسي، فإنّه ربّما اشتطّ فيه أحيانا بما يلامس حدود حرية الرأي ويوشك أن يغشاها بالاستتباع، أو على الأقلّ يسهّل على من يأخذ بهذه الاجتهادات السياسية استتباعها. ومن ذلك على سبيل المثال ما جاء من تقرير لاستعمال واسع للشوكة من قبل الإمام في مقاومة أهل البدع والزيف حفظا للأمن العقدي، فقد انتهى في هذا الأمر إلى ما يُفهم منه اعتبار كلّ من خالف المذهب الذي ينتمي هو إليه في تحقيق مسائل العقيدة وهو المذهب الأشعري منتميا إلى أهل البدعة الذين يتوجّب على الإمام مقاومتهم بالشوكة لاستتباب الأمن، وفي ذلك جاء جوابه عن سؤال يتعلّق بالحقّ الذي يحمل الإمام الخلق عليه في الاعتقاد إن هم ابتدعوا وزاغوا بقوله: " ومن رام اقتصادا وحاول ترقّيا عن التقليد واستبدادا، فعليه بما يتعلّق بعلم التوحيد من الكتاب المترجم بالنظامي ^(١)، فهو محتو على لباب الألباب، وفيه سرّ كلّ كتاب " ^(٢)، فهل يكون الإمام بذلك ضيقّ واسعاً، وآل بالشوكة أو آلت به إلى ما يسهّل انتهاك حرية الرأي ومصادرة اجتهادات الآخرين باسم الأمن العقدي؟ ^(٣) يبدو لنا أنّ شيئا من ذلك قد وقع، وهو فيما نحسب من التأثيرات السلبية لمبدأ الشوكة.

ب - أثر الشوكة في شرعية الإمامة:

لقد كان إمام الحرمين شديد الوعي بما يحفّ بمنصب الإمامة من المحاذير والمخاطر، وما يعتريه من التجاذب الذي كثيرا ما يفضي إلى الفتنة، وذلك ما جعله في فكره السياسي يستجمع العناصر التي عسى أن تضمن أيلولة هذا المنصب إلى الاستقرار، وتجنّبه النزاعات وما ينجرّ عنها من الفتن. وفي هذا السياق أدرج مبدأ الشوكة عنصرا حاسما بقدر كبير لمادّة الفتنة، فهو كفيل كما قدّر بأن يقطع التّجاذب على منصب الإمامة حين العقد لها أو الخلع منها، ويرجّح إحدى كفتيه بما يفضي إلى الاستقرار.

(١) هو كتاب في العقيدة من تأليف الجويني نفسه.

(٢) نفس المرجع: ١٩٠.

(٣) لا يتعلّق هذا الأمر فيما ذهب إليه الجويني إلا بقواعد العقائد، أمّا فروع الشريعة فلا يشملها عنده حظر في الاختلاف. وقد تردد أخيراً اعتزام المسؤولين عن الأمن ببعض البلاد العربية إقامة مشروع أمني سمي بالأمن الفكري، يهدف إلى أن يخطر كلّ لون من الفكر يمكن أن يخالف الخطّ الرسمي ويفضي إلى معارضة غير محمودة وبالرغم من أن الإمام الجويني كان منطلقه فيما ذهب إليه إخلاصه للدين وصدقه في الدفاع عنه، فإننا نتمنى أن لا يكون رأيه إذا ما عثر عليه أصحاب هذا المشروع منكأ لهم في إضفاء الشرعية على تخطيطهم.

ومن عميق الفقه في هذا الصدد ما جعل إمام الحرمين للشوكة من دور في الموازنة بين المصالح والمفاسد حين النزاع في منصب الإمامة، إذ جعلها مرجحاً لسلوك المسلك الذي يكون أكثر نفعاً وأقلّ ضرراً، وذلك مثلما رأينا من أنّ الإمام إذا استوجب العزل وكان بشوكة يحدث بمقاومة عزله من الضرر ما هو أكثر من الضرر الذي استوجب عزله، فإنّ هذه الشوكة تكون سبباً لاستبقائه إماماً، وقد مرّ بنا سالفاً من هذه الأمثلة كثير ممّا يندرج في رؤية شاملة مؤصلة على فقه الموازنات بين المفاسد والمصالح.

ولكن في نطاق هذا الفقه الذي نُزلت فيه الشوكة منزلة المرجح يشعر الناظر في هذا الاجتهاد الموازن بين المضارّ والمصالح أنّ إمام الحرمين ضخم من دور الشوكة فيه حتى تجاوزت أحياناً حجمها المقدّر كعامل من عوامل الترجيح في الموازنة لتصبح هي العامل الأكبر الذي يضعف أدوار العوامل الأخرى وقد يلغيتها أحياناً. وذلك فيما نحسب ما أفضى إلى بعض لخلل في أحكام الإمامة نذكر منه على سبيل المثال الأمرين التاليين:

الأول - معادلة الشوكة والحق: وهو ما يتمثل في الاستنقاص من قيمة الحقّ الذي تُستحقّ به الإمامة في عناصره المختلفة من صفات الكفاية في الإمام ومن رضا الأمة وموافقتها، في مقابل الإعلاء من قيمة القوة المتمثلة في الشوكة العسكرية ليصبح الميزان مائلاً أحياناً إلى جانب القوة على حساب الحقّ فتكون هي العاقد للشرعية دونه، وهذا الأمر حينما يصبح أمراً مشروعاً ولو في حدود ضيقة كما هو الشأن في اجتهاد إمام الحرمين فإنّه يفتح باباً يعسر سده في قضية الإمامة، إذ يصبح السعي في القوة العسكرية من أجل السطو بها على الإمامة اكتساباً أو استمراراً على حساب الاستحقاق الشرعيّ أمراً مبرّراً، وفي الإمامة من الإغراء ما يزيّن ذلك السعي ويذهب فيه إلى حدّ بعيد كما هو ثابت في طبائع الناس وفي تجارب التاريخ.

وإذا كان إمام الحرمين قد أدرج أمر الشوكة في هذا الصدد عاملاً مرجحاً للمصلحة فربّما كان ذلك صالحاً لعلاج أحداث جزئية تحصل في الواقع بين الجين والآخر، وأمّا حينما يصبح الأمر مبدأ عاماً يشرّع لقوة الشوكة أن تحسم في استحقاق الإمامة على حساب عناصر الحقّ فهو إذا ما نُظر إليه في نطاق كلّ عامّ ألفي مفضياً إلى مفاسد تربو على المصالح المنتظرة منه؛ إذ ذلك حينما يصبح مكتسباً للشرعية فإنّه يفتح الباب واسعاً للاستيلاء على الإمامة بمقتضى الشوكة لا بمقتضى الحقّ المشروع، وهو باب للفساد

كبير فُتح في تاريخ المسلمين بمقتضى هذا الاجتهاد، وولج منه كثيرون، وأدّى إلى فساد كبير كما هو معلوم.

وما نحسب الإمام عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه حينما وقف وقفته المشهودة ليكون الحقّ هو الأساس في شرعية الإمامة دون الشوكة العسكرية إلّا منطلقا من بصيرة نافذة في الفقه الشرعي تمتدّ إلى آماذ بعيدة في مستقبل الأمة لتسدّ الطريق في وجه الاستبداد بأن تكون الشوكة مشرّعة للإمامة على حساب الحقّ، إذ في ذلك تحشيد لأفراد الأمة أن يقفوا مع الحقّ ويدافعوا عنه، وتأييس لأهل المطامع أن يسعوا إلى الإمامة بالشوكة، وإذا ما وقع ضرر كبير بسبب نصرة الحقّ في وقائع معيّنة كما وقع في عهد عليّ رضي الله عنه فإنّه يصبح ضررا صغيرا بالنسبة لضرر الاستبداد الحاصل جرّاء فشوّ الاستيلاء بالشوكة حينما يكون مسلكا مشروعا يجري به العمل على مدى التاريخ، وذلك عندما يسود في ضمير الأمة وفي سلوكها مبدأ نصرة الحقّ على الشوكة في منصب الإمامة. ونحسب أنّ إمام الحرمين لم يكن مصيبا حينما تكلم في هذا الأمر بما يفهم منه أنّ الإمام كان قد سلك المسلك الخطأ في دفعه لأن تكون الشوكة مشرّعة للإمامة دون الحقّ وإن يكن قد اعتذر له في ذلك بأعذار كثيرة.

الثاني - أثر الشوكة في الشورى: إنّ الدور الكبير الذي جعله إمام الحرمين للشوكة في منصب الإمامة قد انعكس انعكاسا سلبيا واضحا على المساحة المخصّصة للشورى في هذا الشأن، فإذا تلك المساحة تتقلّص حتى تكاد تختفي أحيانا، وذلك سواء فيما يتعلّق بعقد الإمامة أو بممارسة مهامّها أو بنقضها، وإذا لم يكن الجويني قد صرّح بذلك بصفة نظرية في تقريراته لمبدأ الشوكة إلّا أنّ تلك التقريرات تنتهي بصفة عملية إلى تقليص مساحة الشورى تقليصا كبيرا في كلّ تلك العناصر من الإمامة.

ومن ذلك أنّ اختيار الإمام لعقد الإمامة له لا يُستشار فيه إلّا فئة قليلة جدّا من الأمة هي فئة أهل الحلّ والعقد، أمّا ما عداهم من أفراد الأمة فإنّهم لا شأن لهم بهذا الأمر الذي يجري خارج نطاق إرادتهم بل خارج نطاق علمهم، وإذا كان أهل الحلّ والعقد لا يكون من بينهم النساء فإنّ كلّ النساء على الإطلاق لا تشملهم الشورى في اختيار الإمام، بالإضافة إلى معظم الرجال فيما عدا أهل الحلّ والعقد، فيكون إذن معظم الأمة لا تُستشار في هذا الأمر الذي يهمّ كلّ فرد من أفرادها، وفي ذلك يقول الجويني: " ما نعلمه قطعا أنّ

النسوة لا مدخل لهنّ في تَخْيِير الإمام وعقد الإمامة .. ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنّه ما كان لهنّ في هذا المجال مخاض في منقرض العصور ومكرّ الدهور .. ولا تعلّق له بالعوامّ الذين لا يعدّون من العلماء وذوي الأحلام، ولا مدخل لأهل الذمّة في نصب الأئمة " (١).

ومع تفويض الأمر في اختيار الإمام إلى أهل الحلّ والعقد، فإنّ هؤلاء يمكن أن تضيق دائرتهم في الاختيار لتقتصر على من له شوكة يُحمى بها الإمام المختار لينتهي الأمر إلى أنّه لو توفّر رجل واحد من الأئمة على قوّة شوكة وكان من أهل الحلّ والعقد لكان جائزاً أن تنحصر فيه وحده الشورى لعقد الإمامة من دون المسلمين جميعاً، فإنّه " إن بايع رجل واحد مرموق كثير الأتباع والأشياء، مطاع في قومه، وكانت منعته تفيد ما أشرنا إليه [من نصرة الإمام وحمايته] انعقدت الإمامة " (٢)، وهنا تكون الشوكة قد قلّصت دائرة الشورى في هذا الخصوص إلى حدّ يقارب الإلغاء (٣).

وقد تصير الشورى في اختيار الإمام أمراً ملغى تماماً بتأثير من الشوكة في بعض الحالات. ومن ذلك أنّه إذا خلا الزمن ممّن يصلح للإمامة سوى واحد فقط جمع إلى صلاحه شوكة عسكرية، فإنّ هذا له أن يستولي على الإمامة دون حاجة إلى إجراء أيّ ضرب من الشورى في صفوف الأئمة، لا فيما يتعلّق بأهل الحلّ والعقد إن وجدوا، ولا فيما يتعلّق بسائر المسلمين إذ ليسوا من أهل الشورى أساساً (٤).

وعلى هذا النحو تتمّ تولية الإمام بطريقة ولاية العهد، فهي تنتفي فيها الشورى تماماً؛ لأنّ للإمام أن يعهد لمن بعده بالإمامة لوليّ عهد لا يستشير فيه أحداً، وتكون إمامته منعقدة بوفاته دون أن يتوقّف الأمر على رضا أهل الحلّ والعقد بوليّ العهد لا في حياته ولا من بعده، ولهذا الأمر صلة متينة بالشوكة، فكان الإمام بما له من الشوكة الممكنة له

(١) الجويني - الغياثي : ٦٢.

(٢) نفس المصدر : ٧١-٧٢.

(٣) تردّد كثيراً في كتب السياسة الشرعية مسألة جواز عقد الإمامة من قبل عاقد واحد، بل طرحت أيضاً مسألة ما إذا كان هذا العقد يجب فيه الإشهاد أو لا يجب، ومن شديد الأسف أن الرأي الأغلب في كلّ ذلك هو الرأي الذي يغيب عامة الأئمة ويهمش دورها في هذا الأمر الجلل، وذلك فيما نحسب من أضعف الحلقات في الفقه السياسي الإسلامي. راجع على سبيل المثال : الإيجي - المواقف : ٤٦٧/٢.

(٤) راجع في ذلك : الجويني - الغياثي : ٣١٧، ٣١٩، ويعلّل إمام الحرمين ذلك بأنّ العلّة في اختيار الإمام من قبل المختارين هي ترجيح واحد من بين عدد من الصالحين للإمامة لقطع النزاع والخصام، فإذا انحصر الصلاح في واحد انتفت العلّة فينتفي الداعي للشورى والاختيار.

يكتسب حق التولية بالعهد دون مشورة المسلمين ولا رضاهم^(١). وكما كانت الشوكة مضيقة لمجال الشورى في تولية الإمام فإنها كانت أيضا مضيقة له على نفس النحو فيما يتعلّق بالعزل^(٢).

أما فيما يتعلّق بالشورى في المهام التي يمارسها الإمام فلا نلفي الإمام الجويني يخصّها ببيان مستقلّ في فصل خاص، ولكنّه يشير إليها بين الحين والآخر في مواضع متفرقة من مؤلفاته على سبيل إرشاد الإمام ونصحه بأن يستشير ذوي الرأي في بعض ما يعترضه من آحاد الوقائع، وخاصة منهم العلماء. ولكنّ هذه الشورى التي ينصح بها إمام الحرمين هي أقرب إلى الاستشارة التي تفحص الآراء وتتخير منها مع بعض التشدد في هذا الأمر فيما يتعلّق بآراء العلماء أن تكون متبعية خاصة إذا كان الإمام ممّن لم يبلغ درجة الاجتهاد^(٣). وبالنظر إلى كون الجويني لم يخصص للشورى فصلا خاصا بها، وكونه مال بها إلى الاستشارة الاختيارية، فإنّه يقع في النفس أنّه لم يكن في أحكام الإمامة يعبا بها كثيرا، وذلك انطلاقا من اعتبار الإمام حائزا على صفات الصلاح للإمامة ومتوفرا على الشوكة التي ينفذ بها ما يراه من صلاح الرأي.

وبالنظر في ما ضيق الإمام الجويني من مساحة الشورى في مؤسسة الإمامة بأثر بين من دور الشوكة فيها لا شك أنّنا سنكون مجحفين في حقّه فيما لو حاكمنا آراءه في هذا الصدد إلى ما وصل إليه الفكر السياسي الإنساني اليوم من تشريع واسع للشورى في مؤسسة الحكم تنظيرا وترتيبا، وإلى ما أصبح نحن المسلمين يخامرنا من شوق إلى الشورى وشعور بالحرمان منها والناس من حولنا ينعمون بها ويطوّرون حياتهم من خلالها، وقيمنا الدينية توجبها علينا وتحثنا عليها؛ ذلك لأنّ كلّ فكر عند تقويمه من العدل أن يوضع في ظرفه الزمني ومناخه الثقافي ليؤخذ ذلك بعين الاعتبار عند التقويم. ولكن لا نكون في موقف الإجحاف حينما نقياس ما آل إليه أمر الشورى عند الجويني إلى ما استند إليه هو نفسه من أدلّة تتعلّق بالنصوص أو بالسوابق العملية في العهد الإسلامي الأوّل.

(١) راجع : الجويني - الغياثي : ١٣٥، ١٣٩ وهو يبيّن هذه الأحكام كلّا على اعتبار توفّر شروط الصلاح في الإمام.

(٢) راجع نفس المصدر : ١٢٦.

(٣) راجع في ذلك : عبدالعظيم الديب - تحقيق الغياثي : ٩٣م، وفقه إمام الحرمين : ٤٩٨، وراجع المواقع التي تحدث فيها الجويني عن الشورى فيما يتعلّق بمهام الإمام في : الجويني - الغياثي : ٨٦، ٥٤٠.

فمن حيث المستند النصي في الشورى معلوم أن الشورى في أمور المسلمين بإطلاق واجبة عليهم في كل دائرة منهم بحسب ما يكون الأمر يعني من في تلك الدائرة من الناس، وهو مقتضى قوله تعالى: "وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ" (الشورى / ٨٣)، وأمر الإمامة في التنصيب والعزل وفي ممارسة المهام خاصة منها تلك المهام الكلية هو أمر يعني كل فرد من أفراد المسلمين من ذكر وأنثى، فأبي مبرر إذن لاستثناء بعض المسلمين كالنساء والعامّة من الناس من حق الشورى في هذا الشأن الذي يهتمهم جميعاً؟ قال ابن عطية في التأكيد على حكم الشورى فيما يتعلق بالإمام: "والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه" (١)، وفي أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وفي سيرته من المؤيّدات لهذا الرأي شيء كثير (٢).

وليت الإمام الجويني حينما حصر الشورى في أهل الحل والعقد كان يخرج الأمر على أن هؤلاء إنما انحصرت الشورى فيهم باعتبارهم على نحو من الأنحاء يمثلون عامّة المسلمين فيما يشبه النيابة عنهم، إذن لالتمس له العذر بأنّه أناب عن الأمة نوّاباً يختارون إمامها ويعزلونه، ولكننا لا نجد في تقريراته ما يفهم منه ذلك، بل هو أبعد كلّ النساء وكلّ العامّة من الناس بصفة صريحة عن أمر الشورى، فيكون قد أبعد معظم الأمة عن هذا الشأن الذي هو الشأن الأعم لأفرادها والأخطر في حياتها حتى عن طريق النيابة عنهم.

وقد أصل إمام الحرمين رأيه الذي رأينا أنّه يضيق من دائرة الشورى فيقصرها فيما يتعلق بالإمام على أهل الحل والعقد فيما فعل أهل السقيفة لما ولّوا أبا بكر رضي الله عنه، كما أصل رأيه المتعلّق بولاية العهد فيما فعل أبو بكر لما ولّى عمر، وفيما فعل عمر لما ولّى واحداً من السّنة رضي الله عنهم جميعاً، وجعل في الموقفين ما وقع في السقيفة من قبل من حضرها بالنسبة لأبي بكر، وما وقع من أبي بكر بالنسبة لعمر ومن عمر بالنسبة للسّنة، جعل ذلك عقداً للإمامة مبرماً لا يحتمل المراجعة، بل هو عقد ليس قائماً أصلاً على المراجعة فيما يتعلّق بولاية العهد (٣).

(١) ابن عطية - المحرر الوجيز : ٣٩٧/٣.

(٢) راجع على سبيل المثال : القرطبي - الجامع لأحكام القرآن : ٢٥٠/٤ وما بعدها، وابن عاشور - التحرير والتنوير : ١٤٨/٤، ١١١/٢٥، وراجع أيضاً بحثاً فيما في الشورى في : محمد سليم العوا - في النظام السياسي للدولة الإسلامية : ١٧٩ وما بعدها.

(٣) راجع تصريحه بذلك فيما يخص تولية أبي بكر لعمر في : الغياثي : ١٢٩، وراجع تعليقاً عليه ناقداً في : عبد العظيم الديب - تحقيق الغياثي : ١٢٩.

وفي النفس شيء من هذا التأسيس الذي أصل به الجويني آراءه في هذا الخصوص، فهل كان حقاً ما فعله أهل السقيفة، وما فعله أبو بكر بالنسبة لعمر وعمر بالنسبة للسنة هو عقد للإمامة لا مراجعة فيه قبل عقده بله بعده؟ إننا نحسب أن ما فعله أهل السقيفة وما فعله أبو بكر وعمر ليس عقدا للإمامة وإنما هو ترشيح منهم للإمام يُقدّم به للأمة لتكون هي صاحبة الرأي في قبول المرشح أو المراجعة فيه، وذلك بطريق البيعة العامة، هذه التي نعجب لكون إمام الحرمين لم يأت لها على ذكر في تقاريره المتعلقة بالإمامة^(١)، وحسب هذا الفهم لما وقع في السقيفة وما فعل أبو بكر وعمر، فإن ما عُرف في الفقه السياسي الإسلامي بعقد أهل الحل والعقد، وما عُرف فيه بولاية العهد كما تم في تلك الوقائع لا يعدو أن يكون ترشيحا للإمام، والقائم بذلك لا يعدو أن يكون مرشحاً له^(٢).

ومن القرائن التي نراها مؤيدة لذلك أن أبا بكر إثر ما وقع في السقيفة توجه إلى المسجد الجامع ليلتقى البيعة العامة من سائر المسلمين، إذ قال عمر بن الخطاب الذي رشّحه للإمامة للناس: " قوموا فبايعوه، فبايع الناس أبا بكر ببيعة العامة بعد بيعة السقيفة " ^(٣)، فما هي فائدة هذه البيعة إذا كانت الإمامة قد عُقدت له وانتهى أمرها؟ إن هذه البيعة العامة هي فيما نحسب العقد الحقيقي للإمامة من كافة المسلمين، وليست بيعة السقيفة إلا ترشيحا قابلا لمراجعة الأمة، وقد راجعته الأمة بالبيعة العامة.

ومن القرائن المؤيدة لذلك أيضا أن أبا بكر لما اختار عمر رضي الله عنهما للخلافة عرض اختياره على الناس مستشيرا إياهم فيما إذا كانوا يوافقون على إمامة من اختار، فقد كتب رضي الله عنه عهدا باختيار عمر، وكلف عثمان بأن يعرضه على الناس، فجعل يعرضه عليهم ويقول: " أتبايعون لمن في هذا الكتاب؟ فقالوا: نعم ... فأقرؤا بذلك جميعا، ورضوا به وبايعوا " ^(٤)، فهو إذن ترشيح من أبي بكر لعمر وليس تنصيبا. وكذلك كان الأمر في السنة الذين قدّمهم عمر رضي الله عنه، فقد كان عبد الرحمن بن عوف يستشير

(١) حينما يذكر إمام الحرمين البيعة في تقاريره فإنه يقصد بها بيعة أهل الحل والعقد، ولم نعر له على بيان فيما يتعلق بالبيعة العامة من قبل مجموع الأمة.

(٢) قال عبد الوهاب خلاف - السياسة الشرعية : ٥٨ : " لو أن المسلمين رأوا بعد وفاة أبي بكر خيراً من عمر وبايعوه ما عارضهم معارض، ولا كان عهد أبي بكر حجة عليهم، وكذلك أو بايع المسلمون واحداً غير الستة الذين جعل عمر الشورى فيهم، فالعهد أو الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحاً من السلف للخلف، والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماماً".

(٣) السيوطي - تاريخ الخلفاء : ٦٩، وراجع : الطبري - التاريخ : ١١/٢.

(٤) ابن سعد - طبقات ابن سعد : ٢٠٠/٣.

الناس فيهم حتى كان يدخل على النساء في خدورهنّ، فلمّا " اجتهد وناظر المسلمين ... فوجدهم متّفقين على عليّ وعثمان " (١) حصر الأمر فيهما، وأكمل الشورى إلى أن أفضت إلى اختيار عثمان إماماً. فهذه القرائن تشير كلّها إلى أن اختيار أهل والعقد، والعهد بولاية العهد ليست إلّا عملاً ترشيحياً، والعائد للإمامة إنّما هي الأمة بطريق البيعة العامّة، وإنّما ظنّ العمل الترشيحي في الحالات التي ذكرنا عقداً للإمامة غير قابل للمراجعة لما كان له من قوّة أكسبته إيّاها ظروف ذلك الزمان التي لم تكن تسمح بإنجاز البيعة العامّة على الفور الذي يتطلّبه أمر الإمامة.

جـ - أثر الشوكة في تقدير مهامّ الإمام:

حينما نستعرض المهامّ التي قرّرها إمام الحرمين للإمام فإنّنا نجدّها تكاد تنحصر في تلك المهامّ التي تحتاج في تنفيذها إلى الشوكة العسكرية بصفة مباشرة أو غير مباشرة، فهي ردّ العدوان الخارجي ونشر الدعوة بالفتح، وهي مقاومة أهل البدع والمتلصّصين والبلغاة، وهي فضّ المنازعات وإقامة الحدود، وهي رعاية الضعفاء والمحتاجين، وكلّها تقوم في إنفاذها على الشوكة العسكرية كما صرّح الجويني بذلك مراراً.

ولا شكّ أنّ هذه المهامّ هي المهامّ الأساسية للدولة التي يُنتدب الإمام لتنفيذها، إذ هي التي يتوقّف عليها استتباب الأمن الداخلي والخارجي بعناصره المتعدّدة كما بيّناه، واستتباب الأمن الشامل هو المهمّة الأولى للدولة، وهو الذي يتوقّف عليه إنجاز كلّ مهمّة بعده. وقد كان إمام الحرمين في هذا الشأن وافي البيان، ذا وعي عميق بأهميّة الأمن كمهمّة أساسية للإمامة وعنصر حيويّ في حياة الأمة كلّها، كما كان أيضاً ذا وعي عميق بالمفهوم الكلّي للأمن، إذ شمل به الأمن الاجتماعي في موازنة دقيقة بين كفالة المحتاجين التي هي واجب مجموع الأمة على الإمام أن ينفّذه وبين حرمة الأموال أن تنتهك باسم هذه الكفالة، وفي موازنة دقيقة بين الحرص على إقامة الحدود وفضّ المنازعات ومقاومة الفساد التي من واجب الإمام تنفيذها وبين حرمة المسلمين أن تنتهك بالتجاوز في التعازير (٢)، وقد كان ذلك كلّه فيما نحسب من أوفق ما قرّره إمام الحرمين في فقهه السياسي.

(١) ابن خلدون - المقدمة : ١٨٧، وراجع : السيوطي - تاريخ الخلفاء : ١٥٣.

(٢) راجع في ذلك : الجويني - الغياثي : ٣٢٠، ٢٨٧ وما بعدها، ٣٦٦، وما بعدها، وفقه إمام الحرمين : ٤٠٠ ومدّ أبعدها.

ولكن الغريب أن إمام الحرمين لم يتعرّض في فقهه السياسي بالبيان لمهام يقوم بها الإمام غير تلك المهام ذات الطابع الأمني وإن يكن ذلك بالمعنى الموسع للأمن، فهو لم يقرّر من ضمن مهام الإمام مهمّة التوجيه التربوي التعليمي للأمة معنويا بالتعبئة والدفع في سبيل المعرفة والعلم، وماديا بإقامة المؤسسات المحققة لذلك، ولا مهمّة التوجيه للتعمير في الأرض التعمير الماديّ بوجوهه المختلفة، والدفع في سبيل ذلك معنويا وماديا أيضا، وإذا كانت ترد في هذا الشّان إشارات قليلة في سياقات مختلفة ^(١) فإنّها لا ترقى في وضوحها والاهتمام بها إلى أن تكون من ضمن ما قرّره من مهام للإمام في فصل خاصّ اقتصر فيه على المهام الأمنية التي لا تقوم إلّا بالشوكة العسكرية.

ومما يوقع في النفس أن الجويني لم يكن يولي اهتماما كبيرا بتلك المهام التعميرية أنّه يورد أحيانا من الكلام ما قد يفهم منه استنقاؤه لتلك المهام قياسا إلى ما تتطلبه المهام الأمنية من قوّة الشوكة العسكرية، وهو ما يوحى به قوله: " وإذا كان منصب الإمام القوّم على طبقات الأنام مقتضيا أن يتخرى الأصلاح فالأصلاح، فكيف يليق بنظر ذي تحقيق أن يبدد الأموال في ابتناء القناطر والداكر ويترك ما هو ملاذ العساكر " ^(٢)، وقد ورد هذا القول في سياق المعارضة لمن كان يرى أنّ فاضل المال من ميزانية الدولة يُبنى به الرباطات والقناطر والمساجد وغيرها من جهات الخير، علما بأنّ سياق الحديث كلّه يتعلّق بالأحوال العادية للأمة لا بظروف الحرب التي قد تبرّر هذا الاستنقاص من مهام التعمير قياسا إلى المتطلّبات العسكرية التي تقتضيها تلك الظروف .

وبالرغم من أن إمام الحرمين ينفي أن تكون الغاية من الجهاد هي غنيمة الأموال، ويقرّر أنّها التجرد لإعلاء كلمة الله وحيطة الملة ^(٣)، إلّا أنّنا نجد في مواقع من فكره السياسي يهتم في ميزانية الدولة التي يدبرها الإمام للقيام بمهامّه بالأموال الناتجة من مغنم الجهاد، وربّما فاق اهتمامه هذا ما يوجّهه من عناية بتنمية أموال الدولة عن طريق الدّفع إلى التعمير الداخلي والإعانة عليه، وفي ذلك ما يوحى أيضا بأنّ المهمّة التعميرية لاستجماع ميزانية الدولة لم تكن عند الجويني ذات أهميّة بالنسبة للمهمّة العسكرية التي تكون بها المغنم من الجهاد، إذ " إذا كان جنود الإسلام مشمّرين للجهاد، فالوجوه التي

(١) راجع على سبيل المثال : الجويني - الغياثي : ٣٥٧.

(٢) نفس المصدر : ٢٥٠.

(٣) راجع نفس المصدر : ٢٨٢.

منها تنتظم الأموال غير منحسمة، والأحوال متّسقة منتظمة، فيبعد تنجيز التعرّض لأموال الناس " (١).

وعلى غرار ما قلنا سابقاً، فإنّه إذا كان من الإجحاف بإمام الحرمين أن نحاكم سكوته هذا عن المهامّ التعميرية للإمام في مقابل استفاضته في المهامّ الأمنية إلى ما أصبح معهوداً من المهامّ التعميرية الواسعة للدولة في عصرنا الحاضر حتى غدت التنمية البشرية بالتعليم والتربية والتنمية الاقتصادية بوجوهها المختلفة من أهمّ واجبات رئيس الدولة إن لم تكن أهمّها، إذا كان ذلك فإنّه لا يكون من الإجحاف به أن نقيس وجهته هذه بمأثور الفكر السياسي لعمر بن الخطّاب رضي الله عنه حينما كان يقول: ويح عمر، لو عثرت بغلة في العراق لسئلت عنها لم لم يسوّ لها الطريق، وحينما كان يقول كما رواه إمام الحرمين نفسه: " لو تركت جرباء على ضفّة الفرات لم تُطل بالهناء فأنا المطالب بها يوم القيامة " (٢) فيما يشير إليه القول الأوّل من الانشغال بمهمّة البنية الأساسية للدولة، وما يشير إليه الثاني من الانشغال بمهمّة تنمية الثروة الحيوانية، وقد كان لذلك الهمّ العمري تطبيق واسع في السياسة الواقعية، وذلك بالتعمير الإداري والاقتصادي كما هو معلوم، فهل يكون الجويني قصّر فكره السياسي فيما يتعلّق بمهامّ الإمام عن المبادئ السياسية التي وضعها عمر بن الخطّاب في هذا الشأن.

وإذا كان إمام الحرمين شديد النقد لأبي الحسن الماوردي لمجمل ما دونه في كتابه المترجم بالأحكام السلطانية (٣)، إلّا أنّ الماوردي فيما يتعلّق بمهامّ الإمام قد أدرج في كتابه ما مهامّ تعميرية كثيرة من مثل إحياء الموات واستخراج المياه وإقامة الأرفاق (٤)، وهو وإن كان في تناوله إيّاها يغلب عليه التقرير الفقهي إلّا أنّ أصل إدراجها كان باعتبارها من مهامّ الإمام التي ينبغي أن يباشرها، إذ من بين هذه المهامّ " أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفّح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة " (٥)، فيكون إذن ما بسطه في كتابه من أحكام التعمير هي من صلب ما على الإمام أن يباشره

(١) نفس المصدر : ٢٦٤.

(٢) راجع نفس المصدر : ٣٤٣.

(٣) راجع مثلاً : نفس المصدر ١٤٠، ٢٠٩، ٢٣٢.

(٤) راجع الماوردي - الأحكام السلطانية : ١٧٧ وما بعدها.

(٥) نفس المصدر : ١٧.

من المهام، فهل يكون الجويني قد قصر في هذا الشأن عن الماوردي الذي كان محط نقده الشديد كما قصر عن التوجيهات التعميرية لعمر بن الخطاب انشغالا فيما نحسب بالمهام الأمنية التي تتطلب الشوكة؟

وقد كان نظام الملك ^(١) الوزير السلجوقي القائم مقام الإمام في سعة مهامه ونفاذ سلطاته، وهو الذي عاش الجويني في كنفه وألف من أجله كتابه الغياثي في السياسة الشرعية، كان يمارس بصفة فعلية مهام التعمير بمعناه الواسع تربويا علميا وعمرانيا واقتصاديا، وشأنه في ذلك ذائع الصيت ^(٢)، فكيف بإمام الحرمين وهو يرى هذا الأمر ويعيشه عن كثب لا يهتم من بين مهام الإمام بمهمة التعمير، ويصرف الأمر إلى المهام الأمنية ذات الطابع العسكري القائم على الشوكة؟

لا شك أن إمام الحرمين لم يكن غافلا عن أهمية التعمير في وجوهه المختلفة كواجب من واجبات الأمة ضمن مهمة الخلافة في الأرض، ولكن ما يدعو إلى الحيرة والتساؤل هو كيف أنه لم يدرج مهمة التعمير ضمن مهام الإمام بصفة بيّنة واضحة المعالم، فهل يكون معتبرا هذه المهمة هي من مهام الأمة وليست من المهام المباشرة للإمام؟ وهل يكون معتبرا أن الإمام إذا قام بمهام الأمن بالمعنى الموسع الذي شرحه يكون قد وفّر للأمة الأسباب الأساسية التي تمكّنها من القيام بمهام التعمير، فيكون إذن قد اكتفى بأن أناط بالإمام مهمة توفير الشروط اللازمة لكل عمل تعميري متمثلة في توفير الأمن بالشوكة العسكرية، وأناط بالمجتمع الإسلامي كلّ القيام الفعلي بمهمة التعمير؟ إن ذلك غير مستبعد فيما نحسب، ولكن على أية حال نحسب أنه ينبغي المزيد من البحث عن الأسباب التي جعلت إمام الحرمين يهتم بأمر الشوكة العسكرية في مؤسّسة الإمامة حتى أصبح لها هذا التأثير الذي تبيناه على شرعية الإمام في عقد الإمامة له وسحبها منه وعلى طبيعة المهام الموكولة إليه.

(١) راجع ترجمته في: الذهبي - سير أعلام النبلاء : ٩٤/١٩، وابن خلكان - وفیات الأعيان : ١٢٨/٢، والسبكي - طبقات الشافعية : ٣١٠/٤.

(٢) راجع في ذلك: حسن أحمد محمود ومن معه - العالم الإسلامي في العصر العباسي : ٦٠٦ وما بعدها. وقد كان نظام الملك يبني في كل مدينة مدرسة، ولم يتفق لغيره ما اتفق له من ازدهار العلماء عليه، وكانت له سياسة واسعة وحكيمة لتعمير الأرض بالزراعة. راجع كل ذلك في: السبكي - طبقات الشافعية : ٣١٧، ٣١٣/٤.

٢ - أسباب مبدئية الشوكة في فقه الجويني:

إذا كان إمام الحرمين قد اهتم بالشوكة العسكرية في الإمامة على النحو الذي وصفنا، فارتقى بها إلى أن أصبحت مبدأً موجّهاً إلى حدّ كبير لفكره السياسي في هذا الشأن، وذلك على نحو قد لا نجد له نظيراً عند غيره من فقهاء السياسة الشرعية، فإنّ ذلك لا بدّ أن تكون له أسباب من شأن الوقوف عليها أن يكون معاوناً على المزيد من فهم فكره السياسي عموماً، وفكره السياسي في هذه القضية خصوصاً.

وبادئ ذي بدء فإنّ أصل الاهتمام بالشوكة العسكرية في تقرير أحكام الدولة الإسلامية ليست أمراً مستغرباً في الفقه السياسي الإسلامي عموماً؛ ذلك لأنّ الجهاد أصل من أصول العقيدة الإسلامية، وهو مهمّة أساسية من مهام الإمام، ولا يكون الجهاد إلّا بالشوكة العسكرية، وقد عزّز هذا المبدأ العقدي الأحداث الواقعية في تاريخ الدولة الإسلامية، فقد كان العداء الخارجي لها مستحكماً والهجمات عليها متتالية، وذلك بالإضافة إلى ما كان يحدث من الفتن الداخلية الكثيرة، فأصبح الاهتمام بالشوكة في الفقه السياسي إذن أمراً مبرّراً، ولكنّ اهتمام إمام الحرمين بها على هذا النحو الذي أصبحت به مبدأً موجّهاً كما وصفنا لا بدّ من البحث له عن أسباب غير السبب الذي ذكرنا. وبالتأمّل في مجمل ما قرّر الجويني في فقهه السياسي، وبالتأمّل أيضاً في سيرة حياته وشبكة علاقاته بالحياة لعلنا نظفر بسببين أساسيين كان لهما تأثير بين فيما يتعلّق بالشوكة من حيث اتّخاذها مبدأً مؤثّراً في أحكامه السياسية.

أ - الوضع السياسي والثقافي :

إنّ الوضع السياسي والثقافي الذي عاش فيه إمام الحرمين كان وضعاً تعتوره التقلّبات المتعاقبة ذات الأخطار الكبيرة في مجالات متعدّدة. ففي المجال الثقافي كانت الأهواء والبدع والمذاهب المنحرفة تناوش العقيدة الإسلامية من جهات كثيرة، فالزندقة كانت حركة فاشية، والشيعة القرامطة استفحل أمرهم في وقت من الأوقات إلى أن احتلّوا بغداد وأقاموا فيها فترة من الزمن، وأهل البدع من المعتزلة وغيرهم كان لهم وجود في ساحة الثقافة، وكانت لهم مناوشة لعقيدة أهل السنة التي ينتمي الجويني إليها وينافح عنها، ويراهيها هي الحقّ وغيرها الباطل الخطير^(١).

(١) راجع الجويني - الغياثي : ٣٤٥، وحسن أحمد محمود - العالم الإسلامي في العصر العباسي : ٥٧١ وما بعدها.

وفي المجال السياسي كانت ساحة العراق وإيران على عهد الجويني أمواجا متلاطمة من الأحداث السياسية والعسكرية، فالخلافة العباسية قد أدركها ضعف شديد حتى غدا الخليفة في منصب يشبه أن يكون صوريا، وما استتب الأمر للدولة السلجوقية التي عاش الجويني في كنفها إلا عبر سلسلة متتالية من القلاقل والحروب الداخلية والخارجية، ولما استقر أمر هذه الدولة اتجهت إلى الفتح الخارجي بالجهاد صوب امبراطورية الروم، بحيث كان الوضع في عموميه وضعا يضطرب بالأحداث ذات الطابع السياسي العسكري^(١).

وفي خضم هذه الأوضاع الثقافية والسياسية التي عاشها إمام الحرمين لا يكون غريبا أن ينعكس طابعها المغمم بالأخطار الجسام على فكره السياسي، فأصبحت الشوكة العسكرية مبدأ بارزا في هذا الفكر، وكأن الإمام لعمق ما كان يستشعره من أخطار ثقافية وسياسية عسكرية أصبح يفكر تفكيراً سياسياً يوجّهه ما يشبه حالة الطوارئ التي تصبح فيها الدولة عسكرية، ويصبح الإمام مستعصما بالشوكة العسكرية في إدارة شؤون الدولة، فتتقلص إذن مساحة الشورى سواء في اختياره أساساً أو في ممارسته لسلطاته، وتتجه المهام وجهة تكون فيها ذات طابع أمني غالب على الطابع التعميري.

ولعلّ ممّا رسّخ هذه المفاهيم في فكر إمام الحرمين ما وقف عليه وقوف العيان من نجاح السلاجقة وعلى رأسهم الوزير نظام الملك بسبب من امتلاكهم الشوكة العسكرية في تحقيق الأمن العقدي والاجتماعي والسياسي بفعل ما استعصموا به من القيام على تلك الشوكة، فتظاهر إذن في ذهن الإمام الجويني ما ثبت في الواقع من نجاعة فعلية للشوكة مع ما كان يترسّمه من أفكار لما كان يرصد الأخطار المحدقة، وأفضى كلّ من هذا وذاك إلى اعتبار الشوكة مبدأ مرعياً في فقه السياسة، وأثر ذلك المبدأ في كثير من أحكام الإمامة.

ب - الإعجاب بنظام الملك :

كان نظام الملك وزيرا للسلاجقة، ولكنّه كان هو الأمير الحقيقي الذي يصرف شؤون الدولة طيلة ثلاثين عاماً، وكان على قدر كبير من العلم والحكمة وحصافة الرأي وحسن التدبير والعدل والتقى والورع، بالإضافة إلى ما كان يتوفّر عليه من قوّة الشوكة العسكرية، وقد حقّق في سياسة الدولة إنجازات جهادية وتعميرية كثيرة، فيما كان

(١) راجع : حسن أحمد محمود - العالم الإسلامي في العصر العباسي : ٥٢٤ وما بعدها.

الأمراء السلاجقة والخلفاء العباسون الذين عاصروه لا يدانونه في ذلك، ومن كانت فيه منهم بعض من خصال نظام الملك لم يكن متوقفاً على البعض الآخر مما كان هو متوقفاً عليه في جمع واسع بين الفضائل التي تندرج ضمن شروط الإمامة.

وبالإضافة إلى هذه الخصال التي توفّر عليها نظام الملك، وهذه السيرة الراشدة التي انتهجها في تدبير شؤون الحكم، فإنّ إمام الحرمين كانت له علاقة وطيدة به، وكانت له هو أياد بيضاء عليه، فقد كان عظيم التقدير والاحترام للعلماء عامّة وله هو خاصّة^(١)، وقد رعاه ووفّر له حماية مكنته من أن يجهر برأيه بحريّة كاملة^(٢)، وذلك بالإضافة إلى ما قدّم له من نصرة في نطاق نصرته العامّة لأهل السنّة الأشاعرة على سائر أهل المذاهب من المسلمين بله غير المسلمين؛ ولذلك كلّه فقد أصبح إمام الحرمين معجبا أيما إعجاب بنظام الملك، وهو ما يبدو فيما قاله فيه من كثير مدح شعرا ونثرا^(٣).

ويبدو أنّ أمر هذا الإعجاب أخذ يتطوّر إلى أن أصبح نظام الملك يمثّل في ذهن إمام الحرمين الصّورة المثالية لما ينبغي أن يكون عليه إمام الأمّة، وحينما قارن بين هذه الصورة وبين الصورة الواقعية التي كان عليها الخليفة العباسي، وكذلك الصورة التي كان عليها الأمير السلجوقي، تبين له الفرق شاسعا فيما يتعلّق بالإمامة بين ما ينبغي أن يكون متمثّلا في شخص نظام الملك وبين ما هو كائن متمثّلا في الخليفة والأمير. ويبدو لنا أنّ من تلك المفارقة بدأ يتكوّن في الفكر السياسي للجويني مبدأ الشوكة وما كان له من أثر في كثير من الأحكام على نحو ما شرحنا.

لقد ألّف إمام الحرمين كتابه الغياثي في الفقه السياسي ليقدمه لنظام الملك، وقد اشتقّ اسمه من أحد ألقابه كما فعل في كتابه النظامي، والغرض الأساسي الذي ألّف من أجله الكتاب والذي يبدئ القول فيه ويعيد مذكّرا به مرّة بعد مرّة في ثناياه هو غرض ينطوي على بعض الغرابة بالنسبة للمؤلّفات في هذا الشّأن؛ ذلك أنّ هذا الغرض ليس هو بيان أحكام الإمامة في ذاتها، فتلك إنّما هي تمهيدات ومقدّمات، وإنّما هو بيان الأحكام فيما لو خلا الزمان من الأيّمة^(٤).

(١) راجع ابن خلّكان - وفیات الأعيان : ١٢٩/٢.

(٢) راجع عبدالعظيم محمود الديب - تحقيق الغياثي : ١٢.

(٣) راجع على سبيل المثال : الجويني - الغياثي : ١١، ١١٨، ٣٣٢، ٣٣٨.

(٤) راجع على سبيل المثال : الجويني - الغياثي : ١٥، ١٠٨.

ومجمل الآراء التي أدرجها الجويني في كتاب الغياثي ساقها بحيث تؤدي إلى تحقيق الغرض الأعلى منه تصبّ بالتلميح أحيانا وبالتصريح أحيانا أخرى في معنى أن الزمان الذي هو فيه قد خلا ممّن تتوفّر فيه الصفات التي يصلح بها للإمامة سوى رجل واحد هو نظام الملك الذي تفرّد باستجماع الخصال المشروطة في الإمام، ثمّ هو امتك مع ذلك الشوكة العسكرية التي تمكّن من تولّي الإمامة في غير ما ظهور فتن، وإذن فليستول نظام الملك على الإمامة بالشوكة إذ قد خلا الزمان ممّن يصلح لها مثله.

إنّ هذا المرمى الذي يرمي إليه الجويني من إثبات كون نظام الملك هو المستحقّ للإمامة لتفرّده وقوّة شوكته، ومن حثّه بناء على ذلك على الاستيلاء على الإمامة تتضافر الأدلّة عليه ممّا جاء في الغياثي نفسه في مواطن متعدّدة. ومن ذلك قوله: " فالمعنى الذي يلزم الخلق طاعة الإمام، ويلزم الإمام القيام بمصالح الإسلام أنّه أيسر مسلك في إمضاء الأحكام، وقطع النزاع والإلزام، وهو بعينه يتحقّق عند وجود مقتدر على القيام بمهمّات الأنام، مع شغور الزمان عن إمام، فقد تحقّق ما أحاوله قطعاً على الله العظيم شأنه، ووضع كفلق الصبح دليله وبرهانه، فامض يا صدر الزمان قدما ولا تؤخّر الانتهاض لما رشّحك الله له قدما " (١). ومن ذلك أيضا قوله تعقيبا على الوضع الذي تكون فيه قد انحلت طاعة الناس للإمام لانحلال شوكته كيف أنّه ينبغي خلعه ونصب إمام مطاع ذي شوكة مكانه: " ولست أستريب أنّ مولانا كهف الأمم، مستخدم السيف والقلم يبادر النظر في مبادي هذا الفصل للغوص على مغاص القاعدة والأصل، وقد يغني التلويح على التصريح، والمرامز والكنيات عن البوح بقصارى الغايات " (٢). ومن النصوص المفيدة لهذا المعنى في الغياثي كثير (٣).

إنّه إذن الإعجاب بنظام الملك جعل إمام الحرمين يحكم له بأحقّية الإمامة، ثمّ جعله يسوق ذلك كلّه في نظرية سياسية مفادها أنّ المستحقّ للإمامة له أن يستولي عليها بالشوكة، ثمّ توسّع في هذه النظرية شيئا من التوسّع لبيّين ما للشوكة من أهمّية في أحكام الإمامة بصفة عامّة، سواء من حيث مشروعيّتها أو من حيث مهامّها على النحو

(١) نفس المصدر : ٣٢٨.

(٢) نفس المصدر : ١١٨.

(٣) راجع في نفس هذا المعنى الذي يبيّن فيه الجويني أحقّية نظام الملك بالإمامة ويحييه على الاستيلاء عليها في نفس المصدر : ٣٢٩، ٣٣٤، ٥٠٥، ٣٦١.

الذي شرحناه، وعضد ذلك كله ما كان يجري في عصره من أحداث للشوكة فيها دور مهم من حيث ما يقدر في النظر ومن حيث ما يرى في الواقع.

هل يكون إمام الحرمين إذن قد بنى نظريته في الشوكة حتى صارت مبدأ جرت عليه أحكامه في الإمامة على نحو ما بينا استخلاصا من ظروف خاصة في الزمان والمكان متمثلة في أحداث العصر الذي عاش فيه وفي شخص نظام الملك الذي أعجب به، والحال أن الإمامة خطة عامة تجري عبر الأزمان فلا ينبغي أن تُقرر إلا بمبادئ كلية عامة يمكن أن تنطبق على كل زمان ومكان؟

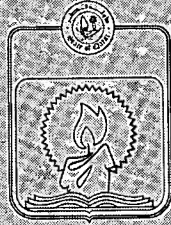
نحسب أن شيئا من ذلك حصل بالفعل في تقرير مبدأ الشوكة الذي شرحه إمام الحرمين، وإذا كنا لا نشك قطعا في إخلاصه فيما قرّر بعيدا عن مطامع الدنيا وتملق أهل السلطان بما يخل بأمانة العلم، ولا نشك في مبررات إعجابه بنظام الملك الذي جمع من الفضائل ما يؤهله للإمامة حقًا، فإننا نرى أنه طبق ما هو خاص على ما هو عام، فأجحف أحيانا في حق الإمامة بنظريته في الشوكة حينما لا تتأتى ظروف كتلك الظروف التي عاشها، ولا يتوفر من الأشخاص من هو مثل نظام الملك.

وعلى ذلك فإننا نرى أنه إذا كان إمام الحرمين قد قدّم في الفقه السياسي أفكارا ثرية يمكن الاستفادة منها في النهوض بالفكر السياسي الإسلامي الراهن، فإن بعض الأفكار التي طرحها في نطاق مبدأ الشوكة وما كان له من آثار في أحكام الإمامة ينبغي أن تطرح للمراجعة حتى لا تكون الأحكام ذات الخصوصية الظرفية موجهة للفكر السياسي الإسلامي في المبادئ ذات الطابع الكلي العام.

ثبت المراجع

- الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، ت ٧٥٦هـ).
- ١ - المواقف، ط بولاق، القاهرة ١٩١٣م.
- الذهبي (الحسين بن علي الطوسي، ت ٤٨٥هـ).
- ٢ - سير أعلام النبلاء. تح: شعيب الأرناؤوط، ط مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٤م.
- الجويني (أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين، ت ٤٧٨هـ).
- ٣ - الإرشاد. تح: أسعد تميم، ط مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٩٨٥م.
- ٤ - غياث الأمم والفتايات الظلم (الغياثي). تح: عبد العظيم الديب، ط الشؤون الدينية، قطر، ١٤٠٠هـ.
- حسن أحمد محمود.
- ٥ - العالم الإسلامي في العصر العباسي. ط ٣ دار الفكر العربي (د.ت).
- خلاف (عبد الوهاب).
- ٦ - السياسة الشرعية. ط دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٧م.
- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد أبو زيد، ت ٨٠٨هـ).
- ٧ - المقدمة. ط دار الشعب، القاهرة (د.ت).
- ابن خلكان (أحمد بن محمد أبو العباس، ت ٦٨١هـ).
- ٨ - وفيات الأعيان. تح: إحسان عباس، ط دار صادر، بيروت ١٩٦٨م.
- الراغب (القاسم بن محمد الأصبهاني أبو الحسين، ت ٥٠٢هـ).
- ٩ - المفردات. تح: صفوان داوودي، ط دار القلم، دمشق، ١٩٩٢م.
- السبكي (عبد الوهاب بن علي تاج الدين، ت ٧٧١هـ).
- ١٠ - طبقات الشافعية. تح: عبد الفتاح محمد الحلوم ومن معه، ط دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (د.ت).
- ابن سعد (محمد بن سعد بن منيع، ت ٢٣٠هـ).

- ١١ - الطبقات الكبرى، ط دار بيروت ودار صادر، بيروت، ١٩٥٧م.
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت ٩١١هـ).
- ١٢ - تاريخ الخلفاء. تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٥٢م.
- الطبري (محمد بن جرير، ت ٣١٠هـ).
- ١٣ - تاريخ الرسل والملوك.
- ابن عاشور (محمد الطاهر، ت ١٩٧٣م).
- ١٤ - التحرير والتنوير. ط دار النشر، تونس ١٩٨٤م.
- عبد العظيم الديب.
- ١٥ - تحقيق الغياثي لإمام الحرمين. ط الشؤون الدينية، قطر ١٤٠٠هـ.
- ١٦ - فقه إمام الحرمين. ط دار الوفاء، المنصورة ١٩٨٨م.
- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، ت ٦٧١هـ).
- ١٧ - الجامع لأحكام القرآن. ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧م.
- ابن عطية (عبد الحق بن عطية أبو محمد، ت ٥٤١هـ).
- ١٨ - المحرر الوجيز. ط قطر ١٩٧٧م.
- العوا (محمد سليم).
- ١٩ - في النظام السياسي للدولة الإسلامية. ط دار الشروق، القاهرة ١٩٨٩م.
- فوزي خليل.
- ٢٠ - دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ١٩٩٦م.
- الماوردي (علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن، ت ٤٥٠هـ).
- ٢١ - الأحكام السلطانية. ط دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٢م.
- ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي، ت ٧١١هـ).
- ٢٢ - لسان العرب. تح: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، ط دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت ١٩٩٦م.



جامعة قطر

كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية

ندوة

الذكرى السنوية
للمسلمين العرب
١٤١٩هـ - ١٤٧٨هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩م

العقد الاجتماعي (السياسي) دراسة مقارنة
بين إمام الحرمين الجويني وجاك روسو (ت: ١٧٧٨م)

أ.د. علي محيي الدين القره داغي

أستاذ بقسم الفقه والأصول بكلية الشريعة والقانون

جامعة قطر

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين محمد، وعلى آله وصحبه، ومن تبعه إلى يوم الدين وبعد...

فقد قامت أوروبا من كبوتها، ومن عصرها المظلم وخرجت إلى النور والتقدم المادي والحضاري، وحقت جملة من أهدافها السياسية والصناعية والاقتصادية... بفضل مجموعة من الأفكار البناءة، التي قامت أولاً: بتحرير رقاب الناس، ومنح الحرية، بل جعلها هي الأساس والمحور لكل السلوكيات والتصرفات الفردية والجماعية.

فقد كان الكبت المسيحي شديداً، والنظام الإقطاعي قاسياً على أهل أوروبا وارتكبت أبشع أنواع الجرائم في حق الإنسان والعلم باسم الدين، وباسم الحق الإلهي، الذي تمارسه الحكومة الثيوقراطية.

ولذلك تبنى الإصلاحيون والمفكرون علاج هذا المعاضل من خلال العلم والمعرفة، والأفكار البناءة، واعتمدوا على الفصل بين الدين والدنيا، وأخضعوا كل شيء للعقل البشري الذي كان لتوه قد تحرر من كل الأغلال التي وضعت عليه.

ومن هؤلاء المفكرين الذين كان لهم دورهم في نهضة أوروبا، المفكر الشهير جان جاك روسو، الذي أولى عنايته بالإصلاح السياسي والاجتماعي، وألف في ذلك أهم كتبه المتمثل بالعقد الاجتماعي، الذي أصبح إنجيل الثورة الفرنسية، وأبا الديمقراطية الحديثة.

وبما أن معظم الأفكار التي ذكرها روسو في كتابه هذا، نجدها عند الفقهاء المسلمين القدامى، وبالأخص الماوردي، وأبو يعلى، وإمام الحرمين، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون، وغيرهم ممن أثرى بهم الفقه الدستوري منذ زمن بعيد... لذلك ارتأيت أن أبحث في هذا الموضوع، وأقارنه بفكر الإمام الجويني، الذي يسبقه في الزمن بحوالي سبعة قرون، إحياء لذكراه الألفية، التي تحييها كلية الشريعة والقانون بجامعة قطر ليتضح لنا من خلال ذلك عظمة فكر علمائنا الأفاضل، وسبقهم، وعمقهم.

منهج البحث :

نتعرف على عناصر ومعالَم ونتائج نظرية العقد الاجتماعي عند روسو من خلال منهج يقوم على التحليل والتعامل المباشر مع الكتاب الذي ألفه روسو في هذه النظرية

دون أن يعني ذلك ألاّ نستعين بكتابات حول هذه النظرية، خاصة ما كتبه أندرية كريسون في كتابه تيارات الفكر الفلسفي.

ثم نتعرف على أفكار إمام الحرمين من خلال نظرتة إلى الجهات التي تعين الإمامة، وتوجب الزعامة وأن اختياره على أن ذلك يتم بالاختيار لا بالنص والإجبار، وعلى أهل العقد وصفاتهم، وإلى كيفية الخلع والانخلاع، ثم ننهي ذلك بعقد مقارنة بينهما. والله أسأل أن يجعل أعمالنا كلها خالصة لوجهه الكريم، وأن يعصمنا من الخطأ والزلل في العقيدة والقول والعمل، فهو حسبنا ونعم الوكيل.

كتبه الفقير إلى ربه
علي محيي الدين القره داغي
الدوحة

التعريف بالعقد :

العقد لغة الربط، والشد، والعزم، ونحوها، ويجمعها الربط بمعنيته الربط المادي، والربط المعنوي^(١).

وفي الاصطلاح له معنيان عام، وخاص : فالعقد بمعناه العام : هو كل التزام يتعهد الإنسان بالوفاء به سواء كان له مقابل كما في البيع، أو ليس له مقابل كما في الطلاق واليمين والنذر^(٢).

وأما العقد بمعناه الخاص : فهو التزام شيء بارتباط الإيجاب والقبول^(٣) وبهذا المعنى يتفق مع معناه في القانون حيث هو (توافق إرادتين - أو أكثر - على ترتيب أثر قانوني من إنشاء التزام أو نقله أو تعديله، أو إنهائه^(٤)).

والعقد بمعناه الخاص له ستة أركان وهي :

١ - الموجب، والقابل (العاقدان).

٢ - الثمن والمنمن (المعقود عليه).

٣ - الإيجاب والقبول (الصيغة).

ومما لا يخفى أن العقد بهذا المعنى يشمل كل العقود التي تتوافر فيها الأركان سواء كان عقداً مالياً، أو إدارياً، أو عقداً سياسياً واجتماعياً، وكلامنا اليوم عن العقد السياسي أو الاجتماعي.

هل العلاقة بين الأمة والإمام عقد ؟

حينما نرجع إلى النصوص الشرعية، والمصطلحات الفقهية لوجدنا أنه لا يمكن تفسيرها إلا على ضوء نظرية العقد، وأن العلاقة بين الأمة وبين الإمام علاقة تعاقدية.

فأشهر المصطلحات الإسلامية في هذا الباب هو البيعة، والمبايعة، وأهل الحل والعقد، لذلك نذكرها مع النصوص الدالة على ذلك.

(١) يراجع لسان العرب ط. دار المعارف ص (٢٠٣٠-٢٠٣٣) والقاموس المحيط ط. الحلبي بالقاهرة، والمصباح المنير الحلبي (٧١/٢) والمفردات للراغب الأصفهاني، ط. دار المعرفة س٣٤، وتفسير القرطبي (٣٢/٦).

(٢)، (٣) يراجع لمزيد من التفصيل مبدأ الرضا في العقود دراسة مقارنة ط. دار البشائر بيروت (١١١/١-١٣٨).

(٤) يراجع الوسيط للدكتور السنهوري ط. النهضة (١٩٨) (١٧١/١) والنظرية العامة للالتزام للدكتور عبدالحى حجازي ط. نهضة، مصر ١٩٥٥ م (٣٥/١).

فالببيعة : لغة بمعنى الصفقة على إيجاب البيع، وبمعنى المبايعة والمعاهدة حيث يقال :
تبايعوا على الأمر، أي تعاقدوا وتعاهدوا، ويقال كذلك " ألا تبايعوني على الإسلام قال ابن
منظور « هو عبارة عن المعاقدة والمعاهدة، كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه
وأعطاه خالصة نفسه، وطاعته، ودخيلة أمره " (١).

فالببيعة : في الاصطلاح هي العهد الذي تعطية الأمة أو ممثلوها لشخص على الحكم
بالشرع، والدفاع عن مصالح الأمة في دينها ودنياها، يقول ابن خلدون " البيعة هي العهد
على الطاعة كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه، وأمور المسلمين،
لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره " (٢).

وهذا المعنى مأخوذ في مجمله من السنه المطهرة والسيرة العطرة فقد قال عبادة بن
الصامت : " بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا... وأن لا
ننازع الأمر أهله " (٣).

البيعة في القرآن الكريم :

ورد في القرآن الكريم لفظ بايعتم ومشتقاته بمعنى المعاهدة التي تتم بين الرسول ﷺ
وصحبه منها قوله تعالى ﴿ فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ﴾ (٤) وقوله تعالى ﴿ إذا
جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ﴾ (٥) وقوله تعالى ﴿ إن
الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم ﴾ (٦) وقوله تعالى ﴿ لقد رضي الله
عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة ﴾ (٧).

ففي كل هذه الآيات تتضح صورة العقد بين الرسول ﷺ وصحبه الكرام فقد أعطوه
السمع والطاعة ولم يكتفوا بمجرد الإيمان بأنه رسول الله الذي تجب طاعته، مما يدل

(١) لسان العرب ط. دار المعارف (٤٠٢/١) والقاموس المحيط، والمصباح المنير مادة (بيع) ويراجع لمزيد من
التفصيل : البيعة في الفكر الإسلامي للدكتور محمود الخالدي ط. الرسالة الحديثة بالأردن ص ١.

(٢) مقدمة ابن خلدون (٥٤٩/٢).

(٣) رواه البخاري في صحيحه كتاب الأحكام مع فتح الباري () ومسلم في صحيحه كتاب الإمارة
(١٤٧٠/٣) وأحمد (٦٢/٢، ٨١، ١٠١).

(٤) سورة التوبة الآية : ١١١.

(٥) سورة الممتحنة الآية : ١٢.

(٦) سورة الفتح الآية : ١٠.

(٧) سورة الفتح الآية : ١٨.

بوضوح على أن القضية تمت باختيارهم وإرادتهم وإيجابهم، وأن من أوفى بعهده فله جزاؤه في الدنيا والآخرة، وأن من نكث ونقض عهده فإنما ينكث على نفسه، فهو الخاسر في الدنيا والآخرة.

وأما الآية الأخيرة فهي في بيعة الرضوان أو بيعة الشجرة حينما أرسل الرسول ﷺ عثمان بن عفان إلى قريش وهو في الحديبية لإجراء حوار معهم فأبطأ عثمان وشاع بين الصحابة أنه قتل عثمان رضي الله عنه فاجتمعوا تحت الشجرة فبايعوا محمداً ﷺ على القتال حتى الموت إن قتل عثمان ^(١) بل إن الله تعالى ذكر البيعة مع ذاته العليا فقال (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم) ^(٢) فهذه الآية في البيعة والمبايعة مع الله تعالى.

البيعة في السنة :

وقد تكرر لفظ البيعة ومشتقاتها في السنة المطهرة كثيراً منها حديث عبادة بن الصامت السابق، ومنا قول النبي ﷺ " لا يدخل النار ممن بايع تحت الشجرة " ^(٣) وقوله ﷺ : " ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر... " ^(٤) وقد شدد الرسول ﷺ من الخروج عن البيعة فقال " من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات، مات ميتة جاهلية... " ^(٥).

كما شدد الرسول ﷺ على من مات ولم يكن في عنقه بيعة فقال " ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية " ^(٦).

وروى البخاري ومسلم عن أنس أن أصحاب محمد ﷺ كانوا يقولون يوم الخندق :

(١) انظر طبقات ابن سعد (٩٧/٢) وفتح الباري (٤٥٩/٦) وسيرة ابن هشام (٣/٢٢٠).

(٢) سورة التوبة الآية : ١١١.

(٣) رواه الترمذي في كتاب المناقب () .

(٤) صحيح مسلم كتاب الإمامة (١٤٧٣/٣).

(٥) المصدر السابق (١٤٧٨/٣).

(٦) صحيح البخاري - مع الفتح - كتاب الجهاد () ومسلم كتاب الجهاد (١٤٣/٣) وأحمد (١٧٠/٣)، (١٨٧).

نحن الذين بايعوا محمداً على الإسلام ما بقينا أبداً^(١)

وقد توافرت النصوص والمواقف، والسيرة العملية بدءاً من بيعة العقبة الأولى والثانية، وبيعة المهاجرين والأنصار، وبيعة الشجرة والرضوان، وبيعة النساء، وبيعة الناس جميعاً على أساس الحكم والإمامة والرياسة يقوم على البيعة، والعقد الذي يتم بين الأمة والإمام، فحينما أراد الرسول ﷺ إقامة دولة الإسلام أخذ من صحبه البيعة على ذلك، وبالأخص من الأوس والخزرج الذين هم عماد تلك الدولة في مدينتهم يثرب فقال الرسول ﷺ "أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون عنه نسائكم وأبنائكم... فأخذ البراء ابن مغرور بيده، ثم قال. نعم، والذي يعثك بالحق نبياً لنمنعك مما نمنع منه أزرنا، فبايعنا يا رسول الله، فنحن والله أبناء الحروب، وأهل الحلقة ورثناها كابراً عن كابر"^(٢).

وفي بعض الروايات أن بعض الصحابة أرادوا أن يخبرهم الرسول ﷺ ما يقابل هذه البيعة فقال : ولكم الجنة. مما يدل على تكامل أركان العقد الستة من موجب وقابل، وصيغة وطاعة وبذل وعطاء وحماية من قبل الأنصار، وجنة في مقابل ذلك، وهذا يؤكد معنى الآية السابقة..

ويدل على مدى التزام الرسول ﷺ بنصوص البيعة ومضامينها أن الرسول ﷺ حينما خرج مع الأنصار لغزوة بدر أراد أن يجدد البيعة، لأن البيعة السابقة ما كانت تتضمن الخروج للحرب خارج المدينة المنورة، فذلك استشارهم وكرر الاستشارة حتى فهم الأنصار ذلك فأعطوه البيعة الجديدة الشاملة^(٣).

(١) سيرة ابن هشام (٦٣/٢) ومسند أحمد (٦٣/٢) ويراجع السيرة النبوية الصحيحة للأستاذ أكرم العمري ط. جامعة قطر (١٩٨١).

(٢)

(٣) يراجع لمزيد من التفصيل أ. د/ كرم العمري، المرجع السابق (٢٥٤/٢).

حكم البيعة

البيعة واجبة على كل مسلم، وذلك لأن نصب الإمام واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، إضافة إلى الأحاديث الكثيرة الدالة على ذلك، منها: قوله ﷺ: "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" (١).

وكذلك إجماع الصحابة بعد موت الرسول ﷺ على البيعة لأبي بكر، وتقديمها على دفنه ﷺ، يدلان على مدى أهمية البيعة في الإسلام ودلت النصوص القاطعة والإجماع على الوفاء بالبيعة ومقتضياتها (٢).

كيفية تحقق البيعة (أو وسائل التعبير عنها) :

كانت البيعة تتم في الغالب باليد عن طريق المصافحة وخاصة للرجال، فقد كان الرسول ﷺ يبايع بالمصافحة، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ، يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ وقد تمت بيعة العقبة، وبيعة الرضوان بالمصافحة باليد.

وكذلك كانت تتم البيعة بالمشافهة فقط، ولا سيما للنساء، كما كانت تتم عن طريق الكتابة، كما حدث للنجاشي الذي بايع رسول الله ﷺ عن طريق الكتابة (٤). والذي يظهر رجحانه هو أن كل ذلك ليس من بابا الحصر، وإنما على سبيل التمثيل فكل ما يعبر عن الإرادة من قول، أو فعل، أو كتابة، أو إشارة، أو سكوت في معرض الرضا، فهو دليل على تمام البيعة والعقد، وأن كل ما جرى به العرف للدلالة على اختيار الإمام فانهقد به الإمامة (٥).

(١) الحديث بهذا اللفظ رواه مسلم وغيره، وروى بنحوه البخاري وغيره، سبق تخرجه، وأنظر نيل الأوطار (١٨٣/٧).

(٢) د. محمود الخالدي: المرجع السابق، ص ٢٧ وما بعدها.

(٣) سورة الفتح الآية: ١٠.

(٤) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص ٤٧.

(٥) يراجع: مبدأ الرضا في العقود، دراسة مقارنة، ط دار البشائر، بيروت، (٢/).

الفصل الأول

نظرية العقد الاجتماعي (السياسي)

لدى جان جاك روسو

أولاً : نظرية العقد الاجتماعي عند روسو :

التعريف بروسو :

ولد جان جاك بن اسحاق روسو في ٢٨ يونيو (حزيران) عام ١٧١٢م، في جنيف، والتحق بمدرسة السيد لامبير سيبيه في بومسي (Bossey) وسافر إلى عدة دول منها فرنسا، وإنجلترا، وألف عدة كتب، ثم توفي في ٢ يوليو (تموز) عام ١٧٧٨م، بعد عمر حافل بالمؤلفات والمقالات والنظريات التي شغلت العالم الأوروبي في وقته ولا تزال^(١).

التعريف بالعقد الاجتماعي عند روسو، معالمة وأسسها :

١ - طبيعة المشكلة :

يقول أندريه كريسون : "إن روسو لا يتحدث في هذا الكتاب كمؤرخ، ولا كعالم اجتماعي... إنه يتساءل : كيف ينبغي تنظيم المجتمع، كيف لا يكون مجتمعاً جائراً؟ إنه يفكر كأخلاقي" ^(٢).

إن روسو يستخلص مبدأً ينطوي على بعض النتائج، وأن روسو يستخلصها ويضيف إليها بعض المناقضات، فهو يرى أن الإنسان حر بالطبع، وحرية أعظم ما يملك، وكل ما من شأنه أن يشلها فهو جائر وظالم، فإذا أردنا إقامة مجتمع عادل، وجب علينا اكتشاف شكل ترابط يتميز بصفتين :

١ - حماية كل إنسان.

٢ - عدم إعاقة حرية أي فرد.

فتلك هي عناصر المشكلة في نظر روسو، الذي اعتقد أنه قادر على حلها^(٣).

(١) يراجع لمزيد من التفاصيل : مقدمة كتابه : في العقد الاجتماعي، ص ٥-١٢، ترجمة ذوقان قرقوط، ط دار القلم، بيروت.

(٢) تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث : أندريه كريسون، ترجمة نهاد رضا، ط منشورات بحر المتوسط، وعويدان باريس وبيروت، ط ١٩٨٢م، ص ٢٤٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

ب - أساس النظرية :

تقوم النظرية على الجمع بين حرية كل فرد، وتقيده بطاعة الجماعة، وهذا الجمع لا يتحقق إلا أن يسهم الجميع في الميثاق الاجتماعي، ويعني ذلك عقداً يقبله جميع الفرقاء قبولاً حراً ويتنازل الفرد تنازلاً كلياً مع جميع حقوقه للجماعة بأسرها وقد شرح هذا المقطع بأنه : يضع كل واحد منا شخصه وقدرته مشاركة تحت الإشراف الأعلى للمشيشة العامة، وبما أن كل شخص يتنازل عن شخصه تنازلاً كلياً لذلك يكون الوضع متساوياً بالنسبة للجميع، هذا هو العنصر الأول، وأما العنصر الثاني فيتحقق من خلال أن كل فرد بما أنه قد قرر نهائياً وبشكل حر أن يريد ما تريده المشيشة العامة، لذلك لا يفعل في طاعته لها سوى ما يريد هو نفسه (١).

وفي هذا الصدد يقول روسو : يسهم كل منا في المجتمع بشخصه وتلك قدرته تحت إرادة المشيشة العامة العليا، وتلتقي على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل.

وحينئذ تنتج عن هذا العقد هيئة معنوية وجماعة مؤلفة من عدد من الأعضاء بمقدار ما لها من أعضاء، وهذه الشخصية العامة تأخذ اسم الجمهورية، أو هيئة سياسية يطلق عليها أعضاؤها اسم دولة (٢).

ومع أن العقد الاجتماعي في أساسه عقد اختياري إلا أنه بما أنه يتضمن التعهد بالالتزام والطاعة، فإن حرية الفرد الملتزم بهذا العقد لا تمس حينما يلزم بأداء شيء، وذلك لأنه بمطلق حريته امتثال، ولأن فعله ليس سوى نتيجة لقراره الأول، يقول روسو : " كي لا يكون الميثاق الاجتماعي حبراً على ورق، فإنه يشتمل ضمناً على هذا الالتزام الذي يستطيع وحده أن يعطي القوة للآخرين، وهو أن كل من يرفض الإذعان للمشيشة العامة ستركه الجماعة كلها على ذلك، الأمر الذي لا يعنى سوى إكراهه على أن يكون حراً " (٣).

المشيشة العامة أو الإرادة العامة : إجماعية أم أغلبية :

إذا اتضح لنا جوهر العقد الاجتماعي كما نظر له روسو، فإن هناك سؤالاً يفرض

(١) أندريه كريسون : المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٢) جاك روسو : المرجع السابق، ص ٥٠-٥١.

(٣) روسو : ص ٥٤.

نفسه : ماذا يقصد بالإرادة العامة التي يجب أن يمثل لها كل فرد؟ هل هي إرادة إجماعية أو أغلبية؟

إن الإرادة العامة في الفكر السياسي عند روسو إرادة أغلبية، وليست إجماعية، فالإجماع ضرورة لقيام العقد الاجتماعي، وكان جوهره وشرطه الأساسي التنازل الكامل من جانب كل مشارك عن جميع حقوقه للجماعة كلها ^(١)، ولكنه ليس ضرورياً لتشكيل الإرادة العامة ^(٢).

شروط أخرى في الإرادة العامة :

لكي تكون الإرادة عامة، لا يكفي أن تكون عند روسو أغلبية بل لابد أن تخضع لشرطين :

الأول : أن يكون القرار الصادر عنها تاماً، وإذا ما توجهه نحو هدف أو قرار خاص تفقد حقيقتها.

يقول روسو : " وإن الإرادة العامة من أجل أن تكون حقيقة، يجب أن تكون كذلك في هدفها مثلما تكون في جوهرها، وإنها يجب أن تنطلق من الجميع لكي تطبق على الجميع، وإنها تفقد مسارها الطبيعي عندها تنجح إلى أي هدف فردي ومحدد، كأنه لا يكون لنا عندئذ، إذ نفضل فيما يكون غريباً عنا، أي مبدأ حقيقي يرشدنا من مبادئ العدالة ^(٣).

الثاني : أن تكون المصلحة المشتركة هي التي وجهتها.

يقول روسو : " يجب أن نتبين من ذلك، أن ما يجعل الإرادة عامة، ليست عدد الأصوات بقدر ما هي المصلحة المشتركة التي توحيدها، إذ أن كل واحد في هذه المؤسسة يخضع نفسه بالضرورة للشروط التي يفرضها على الآخرين، ومن هنا هذا الاتفاق الرائع بين المصلحة والعدالة الذي يضيف على الدولات المشتركة طابع الإنصاف الذي نراه يتلاشى في مناقشة كل مسألة خاصة خالية من مصلحة مشتركة، وتماثل قانون القاضي مع شريعة الوطن.

(١) المصدر السابق : ص ٤٩.

(٢) المصدر السابق : ص ٤٧.

(٣) المصدر السابق : ص ٧١.

وأياً ما كانت الجهة التي ترجع منها إلى الأصل، فإننا نصل دائماً إلى نفس النتيجة، وهي أن العقد الاجتماعي يقر بين المواطنين نوعاً من المساواة بحيث يلتزمون جميعاً بنفس الشروط، ويجب أن يتمتعوا جميعاً بنفس الحقوق^(١).

ثانياً : مترتبات العقد الاجتماعي :

كنا فيما قبل نخوض في طبيعة العقد الاجتماعي وصورته، والآن نحن بصدد تعرف آثاره ونتائج على مستوى السيادة والحكومة والقانون، والدولة، والدين.

* العقد الاجتماعي والسيادة :

حدود السيادة :

السلطة السيادية عند روسو محدودة بمدى انتفاع المجتمع من تصرفاتها، وفي ذلك يقول : من المسلم به أن كل ذلك فحسب الذي يقتضيه انتفاع المجتمع، ولكن يجب التسليم كذلك بأن صاحب السيادة وحده هو الذي يفصل في تلك الأهمية.

أما جميع الخدمات التي يستطيع أحد المواطنين تأديتها للدولة، عليه أن يؤديها لصاحب السيادة من جهته لا يستطيع تكبيل رعاياه بأي قيد غير مفيد للمجتمع، بل ليس في وسعه أن يريد ذلك، إذ لا يجزى أي شيء في شريعة العقل بلا سبب، ولا كذلك في ظل قانون الطبيعة^(٢).

وعليه فروسو يطرح السؤال التالي ويجب عليه : فما هو إذن العمل السيادي بمعناه الحقيقي؟ إنه ليس اتفاقاً بين رئيس ومرؤوسيه، وإنما اتفاق الهيئة السياسية مع كل واحد من أعضائها، وهو اتفاق شرعي لأن أساسه العقد الاجتماعي، وهو عادل لأنه مشترك بين الجميع، مفيد لأنه لا يمكن أن يكون له من هدف إلا الخير العام، وهو راسخ الأركان لأن القوة العامة والسلطة العليا تضمنانه...

ثم يقول : نتبين من ذلك أن السلطة السيادية مهما كانت مطلقة ومقدسة، ولا يرضى المساس بها أبداً لا تتجاوز، ولا يمكن أن تتجاوز حدود الاتفاقات العامة، وإن كل إنسان يستطيع التصرف تمام التصرف بما تتركه له هذه الاتفاقات من أمواله، ومن حرите،

(١) المصدر السابق : ص ٧١-٧٢.

(٢) المصدر السابق : ص ٧٠-٧١.

بحيث لا يحق لصاحب السيادة أبدا تكليف أحد الرعايا أكثر من آخر، لأن المسألة إذا تصبح عندئذ خاصة، تعود من اختصاص سلطته (١).

السيادة وحقوق الأفراد :

إن أهم ما في العقد الاجتماعي عند روسو التنازل الكامل من الفرد عن حقوقه الخاصة، وهذا الانتقال حسب رأي روسو من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية يحدث في الإنسان تغييراً بارزاً جداً باستبداله الغريزة في مسلكه بالعدالة وبإضفائه على أفعاله الأخلاقية التي كانت تنقصها فيما مضى... إن ما يفقده الإنسان بالعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية وحقاً لا محدوداً في كل ما يغريه، وما يستطيع بلوغه، أما ما يكسبه فهو الحرية المدنية، وملكية كل ما هو في حيازته (٢).

وهكذا عندما يرضى الأفراد بالعقد الاجتماعي، فإنهم يفقدوا حقوقهم الخاصة، لأن الارتباط بمثل هذا العقد يعني الامتثال الدائم لقرارات الإرادة العام، وهبة النفس للمجتمع بحيث لا حق له في المطالبة بأي حق.

يقول روسو : " وكل عضو من المجتمع يهبه نفسه، له بمجرد أن يتشكل بالحالة التي يوجد عليها حينئذ، هو وجميع قواه التي تعتبر الأموال التي في حيازته جزءاً منها... ولكل إنسان بصورة طبيعية حق بكل ما يكون ضرورياً له، وهو العقد الإيجابي الذي يجعله مالكا لشيء ما يستبعده من كل الباقي، إذ ما دام قد حدد نصيبه، فيجب أن يقتصر عليه، ولا يبقى له حق قبل المجتمع (٣).

العقد الاجتماعي والقانون :

عقد روسو فصلا في كتابه العقد الاجتماعي للحديث عن القانون في كل نظريته العقد الاجتماعي، وتحدث عن ثلاث نتائج مهمة في هذا الإطار :

١ - لا يمكن للقانون أن يكون حائرا، فما دام كل فرد قد قبل العقد الاجتماعي، فقد تنازل عن جميع حقوقه بين يدي الإرادة العامة.

(١) المصدر السابق، ص ٧٢-٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٧.

فكل ما تقضي به الإرادة العامة في حق القانون قد قبلت به إذن إرادة الفرد مسبقاً، وذلك بموجب قرارها الأولي.

وما دام لا أحد جائر تجاه نفسه، فكيف يمكن للقانون أن يكون جائراً، إن المواطن الذي يشكو جور القوانين تجاهه يكون قد فقد الحس بأقواله، وبالتنظيم السياسي.

ب - السلطة التنفيذية أو الأمير ليس فوق القانون، والقول بالعكس يعني جعله أعلى من المشيئة العامة، وهذا مخالف للصواب، وما على الأمير إلا أن يطيع القوانين، وأن يسعى إلى تطبيقها، إنه ليس سوى عضو في الدولة.

ج - السؤال حول ما إذا كانت طاعة المواطن للقوانين متعارضة مع حريته، غير مطروح، لأن القوانين ليس سوى : " سجلات إرادتنا " لذلك حينما نمثل للقوانين نكيف، في الحقيقة / مسلكتنا على إرادتنا.

ويلخص روسو هذه النتائج في قوله : " يتضح لنا في الحال، على ضوء هذه الفكرة، أنه لم يعد من الواجب أن نسال عمن يحق له سن القوانين مادام أنها أفعال صادرة عن الإرادة العامة، ولا إذا كان الأمير فوق القوانين، ما دام أنه عضو من الدولة، ولا عما إذا كان في وسع القانون أن يكون ظالماً ما دام أنه ما من إنسان يكون ظالماً لنفسه، ولا كيف نكون أحراراً وخاضعين للقوانين ما دام أنها ليست سوى سجلات لإرادتنا ^(١).

مصدر القانون :

إن الإرادة العامة في نظرية العقد الاجتماعي عند روسو تعني مصدر القوانين ومع أنه يعترف بدور الدين في إقناع الشعوب بالقوانين المستنبطة منه، إلا أنه يرفض أن يكون الدين مصدراً لها، لأنه يرفض أن يكون الدين وسيلة للسياسة.

يقول : " ولكن لا يحق لكل إنسان أن يجعل الآلهة تتكلم، ولا أن يكون مصدقاً عندما ينبئ الناس أنه ترجمانها، فإن روح المشروع العظيمة هي المعجزة التي يجب أن تثبت رسالته ففي وسع كل إنسان أن ينقش الواحاً من حجر، أو أن يشتري وسيطاً للوحي، أو أن يزعم أنه له اتصالاً سرياً بأحد الآلهة، أو أن يدرب طيراً ليتعلم الهمس في أذنه، أو

(١) المصدر السابق، ص ٨٠.

العثور على وسائل أخرى فظة لخداع الشعب (١).

ولا يفوتنا أن نقرر أن هذا الموقف من روسو ليس نابعاً من فكر إلحادي، وإنما هو ناجم عن عدم ثقته في الوسائط البشرية التي تزعم أن هذا المنقول بالفعل وحيّاً وليس خداعاً للناس، وأنه أداة سياسية لا غير.

وفي ذلك يقول روسو : "إن ما يكون حسناً للنظام ويلائمه يكون كذلك بطبيعة الأشياء وبصورة مستقلة عن الاتفاقات البشرية، حقاً إن كل عدالة تأتي من الله، وهو وحده منبعها، لكننا لو كنا نعرف أن نتلقاها من الخالق لما كانت بنا الحاجة لا لحكومة ولا لقوانين (٢).

* العقد الاجتماعي والحكومة :

يترتب على العقد الاجتماعي أن الحكومة في نظر روسو أجير للشعب، ووظيفة يشغلها نوابٌ لصاحب السيادة يسهرون على تطبيق وتنفيذ قوانين الإرادة العامة.

يقول روسو عن الحكومة : "إنها هيئة وسيطة بين الرعايا وصاحب السيادة من أجل الاتصال المتبادل بينهما، مكلفة بتنفيذ القوانين وبالمحافظة على الحرية المدنية والسياسية على السواء.

يسمى أعضاء هذه الهيئة ولاية أو ملوكاً، أي حكاماً وتحمل الهيئة بأكملها اسم الأمير، وعلى هذا كان أولئك الذين يذهبون إلى أن التصرف الذي يخضع نفسه بمقتضاه إلى رؤسائه ليس عقداً قط، هم على حق إلى حد كبير، فهي ليست قطعاً سوى إنابة ووظيفة يستغلها موظفون من قبل صاحب السيادة، حيث يمارسون باسمه الحكم الذي ائتمنهم عليه، والذي يمكنه تحديده وتعديله واسترداده عندما يحلوه، بالنظر إلى أن مثل هذا التنازل مخالف لطبيعة الهيئة الاجتماعية ومناقض لهدف الاتحاد.

إنني إذا أطلقت اسم حكومة أو إدارة عليا على الممارسة الشرعية للسلطة التنفيذية واسم الأمير أو وال أو قائم على الشخص أو الهيئة المكلفة بهذه الإدارة (٣).

(١) المصدر السابق، ص ٨٥-٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٤.

تقسيم الحكومات :

ذكر روسو أن أنواع الحكومات ثلاثة هي :

١ - الديمقراطية : وهي أن يعهد بأمانة الحكم إلى الشعب كله، أو إلى الجزء الأكبر منه، ثم قال : " وإذا أخذنا عبارة الديمقراطية تلك بمعناها الدقيق، نجد أن الديمقراطية الحقيقية لم توجد أبداً، ولن توجد أبداً " (١).

٢ - الارستقراطية : وهي حصر الحكومة في عدد قليل.

٣ - الملكية : وهي تركيز الحكومة بين أيدي حاكم واحد يستمد جميع الآخرين سلطتهم منه.

وهذه الأنواع قابلة للزيادة والنقصان، ويتشكل منها أنواع أخرى منبثقة منها (٢).

العقد الاجتماعي والدين :

ينطلق روسو في حديثه عن الدين في إطار نظرية العقد الاجتماعي من نقطتين (٣) :
الأولى : انتقاد السلطة المزدوجة التي كانت لها آثار سيئة في العالم المسيحي، وفي ذلك يقول : " والحال أنه لما كان يوجد دائماً أمير وقوانين مدنية، فقد نتج عن هذه السلطة المزدوجة نزاع أبدي في الاختصاص، جعل أية سياسة صالحة مستحيلة في الدول المسيحية، ولم يصل الناس إلى معرفة نحو من يجب أن يلتزموا بالطاعة، للسيد أم للقسيس (٤).

الثانية : انتقاد المسيحية السائدة في أوروبا، حيث يقول : " إن المسيحية هي دين روحاني تماماً، لا تشغله سوى أمور السماء وحدها، فوطن المسيحي ليس في هذا العالم صحيح أنه يؤدي واجبه، لكنه يؤديه بلا مبالاة عميقة بنجاح، أو بسوء عاقبة مساعيه (٥).

ثم عندما يستعمل عبارة جمهورية مسيحية نجده يقول : " لكنني أخطئ بقولي جمهورية مسيحية، فإن لكل كلمة من هاتين الكلمتين تنبذ الأخرى، ذلك أن المسيحية لا

(١) المصدر السابق، ص ١١٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٦.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٠٤.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٠٩.

تبشر إلا بالعبودية والتبعية، وروحها ملائمة إلى أبعد حد للطغيان، ولو أنه لا يستعملها دائماً، فإن المسيحيين الحقيقيين جبلوا ليكونوا عبيداً، وهم يعرفون ذلك، ونادراً ما يقلقون له، فهذه الحياة القصيرة قيمتها طفيفة جداً في نظرهم^(١).

الدين المدني :

مع كل هذه المآخذ التي سجلها روسو في المسيحية إلا أنه لم يصل إلى درجة الكفر والإلحاد بها، وذلك لأن لديه قناعة بأن مسيحية اليوم غير مسيحية الإنجيل التي تختلف عنها اختلافاً تاماً، فبمقتضى هذا الدين المقدس السامي الحقيقي يعترف البشر وهم أبناء الإله نفسه، أنهم جميعاً إخوة، والمجتمع الذي يضمهم موحدون لا ينحل حتى الموت^(٢).

ولم يحاول روسو الدعوة إلى بعث هذا الدين الحقيقي أو العثور عليه من المسلمين الذين كان يعرفهم جيداً كما سنبين فيما بعد، وإنما تفتقت قريحته عن دين اسماء " الدين المدني " وهذا الدين يوجب روسو أن تكون عقائده بسيطة وقليلة العدد، ومحددة دون تفسير ولا تعليق، يمثل الإيمان بوجود إله قادر، ذكي، محسن، بصير، مدبر، وبحياة ثانية وبسعادة الصالحين، أو عقاب السيئين، وبقدسية العقد الاجتماعي، وبالقوانين - العقائد الإيجابية فيه. أما فيما يتعلق بالعقائد السلبية فإنني أقصرها - والكلام لروسو - على واحدة هي عدم التسامح، إنها تدخل في العبارات التي استبعدناها^(٣).

وهذا الدين الذي لا يهتم وجود عبادات فيه وإنما أن يوجد فيه المشاعر الاجتماعية التي لا يمكن للمرء بدونها أن يكون مواطناً صالحاً، ولا رعية مخلصاً، لا بد للدولة أن تأمر رعاياها بالإعجاب بمبادئه إن كان صاحب السيادة لا يستطيع إرغام أحد على اعتناقها فإنه يستطيع أن يبعد من الدولة كل من لا يؤمن بها، يستطيع إبعاده لا كملحد، وإنما كشخص انطوائي، وباعتباره عاجزاً عن حب القوانين والعدالة بإخلاص، وغير قادر على التضحية عند الاقتضاء بحياته من أجل واجبه^(٤).

هذا هو الدين الجديد الذي يبشر به روسو كجزء من نظريته في العقد الاجتماعي.

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٩-٢١٠. (٢) المصدر السابق، ص ٢٠٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٢١١-٢١٢.

(٤) المصدر السابق، ص ٢١١.

ثالثاً : نظرة تقديرية :

بعد ما عرضنا للخطوط العامة لنظرية العقد الاجتماعي كما نظر لها روسو منذ القرن الثامن عشر الميلادي، لا بد أن نقيم هذه النظرية من خلال النقاط التالية :

١ - يكشف أندريه كريسون في كتابه تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث نقطتين غامضتين في نظرية العقد الاجتماعي :

الأولى : أن روسو يقول بأن قرار الإرادة العامة لا يسعه أن يكون جائراً، وبالتالي لا يمكن للقانون أن يكون جائراً، لأنه صادر عن هذه الإرادة العامة، ويتساءل أندريه : ألا تستند أقوال كهذه إلى التباس بارع؟ أيكفي أن تقرر الأكثرية الحسنة النية أن تسن قانوناً حتى يكون عادلاً؟ فلننظر إلى الفكرة العامة التي يتمثلها من العدالة : إنها إن جاز القول فكرة افلاطونية، فهناك فيما يعتقد قوانين غير مكتوبة، عادلة في حد ذاتها، يدركهما العقل، (ثمة عدالة شاملة تفيض عن العقل وحده) لذلك لن يكون القانون عادلاً، إلا إذا كان مطابقاً لهذه العدالة الخالدة التي تحوم فوق العالم، ويميزها العقل، وإذا لم يكن مطابقاً لها، كان جائراً حتماً، ولكن روسو يعترف عن طيب خاطر بأن نوايا المشيئة العامة هي دائماً حسنة، إلا أنها سيئة التبصر في أغلب الأحيان. فلنفترض إذن أن المشيئة العامة تخطيء مع وجود نية العدالة. فكيف يجب أن نسمى القانون الذي جاءت به؟ فما الذي يسمح لنا أن نقول بيقين إن المشيئة تكون متبصرة في هذه الآونة الأخيرة، ولا تكون متبصرة في الآونة الأخرى؟ إنها لمشكلة رهيبة، أليست المسألة هنا أن نعرف هل الأكثرية تكفي لجعل القانون محترماً، وهل أغلبية الأصوات تضمن جدارة القرارات المتخذة وعدالتها؟ من المدهش حقاً أن روسو لم يشعر بضرورة طرح المسألة على الأقل^(١).

المسألة الثانية : الغامضة كما يكشفها أندريه قائلًا : إن روسو يؤمن بأن الفرد يتخلى بواسطة العقد الاجتماعي عن جميع حقوقه الخاصة بعد العقد، ولكننا في الفصل الرابع من القسم الثاني نجده يقرر أن الأفراد يحافظون تجاه السيد على حقوق طبيعية، لا يمكنهم التنازل عنها، فهل يمكن التوفيق بين الفكرتين؟ إن روسو يحس بالصعوبة ويسعى لتفاديها بإجراء تمييز : فالفرد لم يتنازل لصالح المشيئة العامة إلا عما يهم

(١) تيارات الفكر الفلسفي : أندريه كريسون، ص ٢٥٧-٢٥٨.

الجماعة من حقوقه، لكن أين نرسم الحد الفاصل؟ يجيب روسو قائلاً: "نعترف بأن جميع ما يتنازل عنه لكل فرد من قوته وممتلكاته وحرية، بموجب العقد الاجتماعي، هو فقط ما يهم الجماعة استعماله، ولكن يجب أن نعترف بأن السيد وحده هو الذي يحكم على هذه الأهمية"، إنها عبارة هائلة، ذلك أن روسو يسترجع بيد ما منحه بالآخرى، أين هو في الحقيقة الحق المخصص للأفراد إذا كانت المشيئة العليا المتفاوتة في التبصر والعطف، هي وحدها التي تعين الحدود الشرعية، ألا يوجد هنا حقاً نقصاً في التماسك (١).

٢ - إن نظرية العقد الاجتماعي اجتهد رائع للعقل الأوروبي الناهض في وقت بدأ فيه العقل المسلم يغفو، وهو اجتهد لتنظيم علاقة المحكومين بالحكم في واقع تحكمه الكنسية بحيث لا مكان للدنيا في تعاليمه، واجتهد روسو هذا يثير ملاحظتين:

أولاهما: أن هذا الاجتهاد يعد البذور الأولى للعلمانية التي ستثور فيما بعد في فرنسا وتحكم قبضتها على أوروبا التي ستصدرها بدورها إلى العالم كله، ويتجلى ذلك في ابتكاره لدين مدني ليس مهماً إلا بقدر ما فيه أثر مدني وتوفير للأخلاق والتعاليم التي تجعل الإنسان مواطناً صالحاً يقبل بعناصر العقد الاجتماعي ومترتباته السياسية.

ثانيهما: إن روسو الذي رفض أن يكون للدين المرجعية في الحياة المدنية، وحتى لا يكون أداة تخدم السياسة خاصة وأن دين المسيحية اليوم غير دين الإنجيل، لم يكلف نفسه عناء البحث عن الدين الصحيح الذي يمكن أن يكون له المرجعية في المجتمع المدني، بل قام هو باقتراح العقد الاجتماعي، وجعله بمثابة دين له المرجعية المطلقة، وسخر من أجله كل شيء حتى الدين نفسه، إذ اخترع ديناً سماه الدين المدني، وحدد فيه العقائد والتعاليم الإيجابية والسلبية التي لا تخدم في نهاية المطاف إلا العقد الاجتماعي وهكذا أصبح الدين السماوي في خدمة دين يسمى العقد الاجتماعي.

٣ - يلاحظ القارئ لكتاب العقد الاجتماعي أنه يتضمن إشارات مقتضبة تتحدث عن الإسلام والمسلمين تدل على معرفة روسو بالعالم الإسلامي، بل إنصافه له أيضاً، ولنسمع إليه وهو يقول بعد أن تحدث عن السلطة المزدوجة بين الدينية والمدنية، التي

(١) المصدر السابق، ص ٢٥٨-٢٥٩.

يعاني منها العالم المسيحي : وشريرة ابن إسماعيل " محمد " التي تحكم العالم منذ عشرة قرون ما برحت تنبئ حتى اليوم بعظمة الرجال الذين أملوها، وبينما لا ترى فيهم كبرياء الفلسفة أو روح التحيز العمياء سوى دجالين حسنى الحظ، فإن السياسة الحقيقية تعجب في مؤسساتهم بتلك العبقرية العظيمة والقوية التي تشرف على منشآتهم الدائمة ^(١).

ويقول أيضاً في نفس الإطار : وكان لمحمد نظرات صائبة جداً، فقد أحسن ربط نظامه السياسي وما دام شكل حكومته قد دام في ظل خلفائه، فإن هذه الحكومة كانت واحدة تماماً، وصالحة في هذا، وحين أصبح العرب مزدهرين ومثقفين وبالتالي مخنثين، فإن البرابرة أخضعوهم، وعندئذ بدأ الانقسام بين السلطتين من جديد، وعلى الرغم من أن هذا الانقسام لدى المسلمين أقل تهوراً منه لدى المسيحيين، فإنه موجود فيهم في كل مكان وخاصة في شيعة علي، وهناك دول كالفرس لا ينفك ظاهراً فيها ^(٢).

إن هذه المعرفة الدقيقة بالعالم الإسلامي تثير لدى الباحث شكوكاً قوية في أن نظرية العقد الاجتماعي نقلها روسو عن المسلمين، وكيفها مع واقع العالم المسيحي، إلا أنه ربما خوفاً من روح التعصب ضد المسلمين التي قد تمنع من استفادة الأوروبيين من العقد الاجتماعي فضل عدم نسبة الأمور إلى أصحابها، وقد يكون هناك سبب آخر، ولكن المهم أن نظرية العقد الاجتماعي تجد أصولها في عقد البيعة الشهيرة في الإسلام.

(١) في العقد الاجتماعي، ص ٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٤، وقد تحدث في ص ٩٨ أيضاً عن العرب.

الفصل الثاني

نظرية العقد الاجتماعي

عند إمام الحرمين

عقد البيعة ونصب الإمام عند إمام الحرمين :

مما ينبغي التأكيد عليه هنا، أن أفكار الإمام الجويني في هذا المجال ليس كلها اجتهادات خاصة به، وإنما هو يتفق مع علماء السنة في معظم ما ذكره في كتابيه : الغياثي والإرشاد، اللذين هما محل دراستنا هذه.

فقد تطرق إمام الحرمين إلى حكم نصب الإمام، والجهات التي تعين الإمامة، وتوجب الزعامة، ثم ذكر ما يراه راجحاً في هذا المجال، ثم يذكر صفات أهل العقد، وعددهم، وصفات الإمام الذاتية والمكتسبة، وأسباب الخلع، والانحلال، ثم يذكر إمامة المفضول، ومنع نصب إمامين أو أكثر، وما يناط بالأئمة والولاة من الأحكام، من الأمور المتعلقة بالدين، والدنيا، ثم تطرق إلى القول في خلو الزمان عن الإمام، وفي انخراط الصفات المعتمدة في الأئمة، والقول في ظهور مستعد بالشوكة، مستول، وحكم تخلي الإمام عن منصبه، وحكم خروج نظام الملك إلى الحج، ومتى يجوز له ذلك، وواجبات الإمام وحكم شغور الزمان عن وال أو متول بغيره^(١).

ونحن في هذه العجالة لا نستطيع أن نتناول كل هذه المسائل، وإنما نركز على الموضوعات التي توضح لنا فكر إمام الحرمين في نطاق العقد السياسي والاجتماعي، وتبرز لنا أن العلاقة بين الإمام والأمة، هي علاقة تعاقد في نظر إمام الحرمين.

نظرية العقد السياسي (الاجتماعي) في نظر إمام الحرمين :

ينطلق إمام الحرمين من أن العلاقة بين الإمام والأمة هي علاقة تعاقد بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، وذلك من خلال الباب الذي عقده في الجهات التي تعين الإمامة، وتوجب الزعامة، ومن خلال الباب الذي خصصه لبيان صفات "أهل العقد" من خلال الباب الذي خصصه للخلع والانحلال، ومتى يكون للعاقدين الحق في خلع الإمام، ومتى يفسخ عقد الإمامة.

(١) انظر : إلى غياث الأمم في التياث العلم لإمام الحرمين، تحقيق : أ. د. عبد العظيم الدين، والإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق : د. محمد يوسف موسى، والشيخ علي عبد المنعم عبد الحميد، ط القاهرة، ١٩٥٠م.

لذلك نحن نركز على هذه الأبواب الثلاثة، محتوياتها بما يوضح لنا موضوع نظرية العقد عند إمام الحرمين (رحمه الله).

الجهات التي تعين الإمامة وتوجب الزعامة (١) :

يحصن الإمام الجوين (رحمه الله) طرق نصب الإمام في النص، والاختيار، فأشار إلى أن جماهير علماء السنة يذهبون إلى أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار فقط (٢).

ثم ذكر أن الشيعة الإمامية تذهب إلى أن النبي ﷺ نص على علي رضي الله عنه في الإمامة وتولى الزعامة، ثم تحزبوا أحزاباً واختلّفوا في توجيه ذلك، فذهبت طائفة منهم إلى أن الرسول ﷺ نص على خلافته على رؤوس الأشهاد نصاً قاطعاً، لذلك قالوا: كفرت الأمة بكتّم هذا النص ورده. وذهبت فرقة من الزيدية إلى أن الرسول ﷺ ما نص على معين في الخلافة، ولكنه ذكر بالمرامز والملاحم.

وكرر فعل من بعض السنة ذهب قلة منهم إلى ادعاء النص على أبي بكر رضي الله عنه وبعضهم إلى النص على العباس.

وقد رد إمام الحرمين على أصحاب النص رداً مفحماً ملزماً، بأن ذلك النص الذي تدعونه إما متواتر، وحينئذٍ "ادعوا عزيمة في مجاهدة البدائث والضرورات، وانتهوا من البهت والعناد إلى منتهى الغايات" وذلك لأن النقل المتواتر لا بد أن يكون مستفيضاً مشهوراً، لا يستطيع أحد أن ينكره.

ولو سلم بأن هذا الخبر خاص بطائفتكم إذا خرج عن المتواتر، وورد عليه الاعتراض، لماذا حصر بينكم؟، ولماذا لم يقم النبي ﷺ بالبيان الكافي نحوه، وكل ذلك باطلاً عقلاً وشرعاً.

ولو كان الخبر صحيحاً حتى ولو كان آحاداً، لماذا لم يشره أحد من الأصحاب في يوم السقيفة، حين اختيار أبو بكر، ولماذا لم يحتج به علي، أو العباس، أو أبو بكر، فقد تبين بما لا يدع أي مجال للشك أن أحداً من الأصحاب لم يستند إلى نص من الرسول ﷺ يتعينه

(١) الغياثي : ص ٢٧-٥٧، وفقرة ٢٦-٦٧، والإرشاد، ص ٤٢٣.

(٢) يراجع للمزيد : التمهيد للباقلاني، ط دار الفكر العربي بالقاهرة، ص ١٦٤-١٧٨، وشرح الطحاوية، ص ٤٠٣-٤٠٨، ومنهاج السنة لابن تيمية (٤/٢-٨٠)، وشرح المواقف للإيجي (٨/٣٥٢)، ويراجع د. الخالدي : المرجع السابق، ص ١٨١، وما بعدها.

إماماً للمسلمين بعده، وإلا لما اختلفوا، فلم يذكر أي نص سوى النص الخاص بأن الأئمة من قریش^(١)، حيث حسم الموضوع ومنع الأنصار من ذلك، وارتضوا بعد ذلك فلو وجد نص آخر لكان حاسماً أيضاً لتحديد الشخص المطلوب، قال إمام الحرمين: "فاستبان بارتجال الأذهان أن النص لو كان، لاستحال فيه الخفاء والكتمان، ولتناجي به على قرب العهد به أو بعده اثنان على مكر الزمان، فوضح بمجموع ما ذكرناه أن الأمر أمران :

أولاً : بطلان مذهب من يدعي العلم بالنص، وهذا مستدرك بضرورات العقول من غير حاجة إلى بحث ونظر وفحص.

ثانياً : القطع على الغيب بأنه لم يجر من رسول الله ﷺ تولية ونصب^(٢).

ثم ناقش جميع أدلة أصحاب النص ورد عليها ردوداً بينة مفحمة، وأوضح أن أصحاب رسول الله ﷺ هم خير هذه الأمة وأسوة الإسلام، لا يخافون في الله لومة لائم ولم يكونوا تحت اقتهار ولا اقتصار، بل كانوا مالكين لأعنة الاختيار، فكيف يخفون الحق، ويسكتون عن الباطل، ويجمعون على مخالفة أمر رسول الله ﷺ، فهذا بعيد كل البعد عن هذه الفئة التي رضي الله عنهم ورضوا عنه^(٣).

ثم ختم الإمام الجويني الباب ببيان اختياره، فقال : " ونحن بعد تقديم ذلك نخوض في إثبات الاختيار، فنقول : اتفق المنتمون إلى الإسلام على تفرق المذاهب، وتباين المطالب، على ثبوت الإمامة، ثم أطبقوا على أن سبيل إثباتها النص، أو الاختيار، وقد تحقق بالطرق القاطعة، والبراهين اللامعة بطلان مذاهب أصحاب النصوص، فلا يبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار^(٤).

الخلاصة والمقارنة :

أولاً : تبين لنا من خلال العرض السابق مدى الدفاع المستميت عن أن الإمامة تثبت بالاختيار والإرادة، وليسبت بالنص، وهذا هو أهم الأسس لتحقيق نظرية العقد، وهذا يعني أن الأمة، أو ممثلي الأمة يختارون الإمام فيتم الاتفاق عليه على شكل ما يسمى في الفكر الإسلامي بالبيعة.

(١) الحديث رواه. (٢) الغياثي : ص ٣٦، ٣٧.

(٣) المرجع السابق : ص ٤٤.

(٤) المرجع السابق : ص ٥٤.

وقد بحث الأستاذ السنهوري (رحمه الله) في رسالته عن الخلافة، طبيعة عقد الإمامة، فبين بأنه عقد حقيقي عند علماء الشريعة^(١)، أي أنه عقد مستوف للشرائط من وجهة النظر القانونية، ووصفه بأنه مبنى على الرضا والاختيار. وبذلك يكون إمام الحرمين ومن شاركه من مفكري الإسلام قد سبقوا روسو، وأدركوا جوهر نظريته القائمة على أن الحاكم أو الأمير يتولى سلطانه من الأمة نائباً عنها نتيجة لتعاقد بينهما، وأنهم عرفوا نظرية السيادة كما عبر عنها روسو^(٢) يقول الأستاذ محمد ضياء الدين الرئيس : "وهذه الملاحظات ذات مغزى تاريخي هام، فإننا إذا تذكرنا أن هذا المفكر السياسي يعتبر في نظر أوروبا أبا الديمقراطية الحديثة، وأن كتابة العقد الاجتماعي كان بمثابة الإنجيل لدى زعماء الثورة الفرنسية^(٣).

ولكن مع ملاحظة أن نظرية العقد الاجتماعي عند روسو كانت مجرد افتراض، لأنه بناها على حال التخيل والاحتمال، في حين أن نظرية العقد لدى المفكرين المسلمين كانت تستند إلى تاريخ وماض ثابت، وهو تجربة الأمة الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين، كما وصفه أمير الشعراء بشوقي :

والدين يسر، والخلافة بيعة والأمر شورى، والحقوق قضاء

ويدل على توغل العقديّة في هذا الباب أن هذا العقد الذي ينظم العلاقة بين الأمة والإمام سمي بالبيعة التي هي من البيع، الذي هو عقد اختياري بين البائع والمشتري غير أن البيعة اشتهرت بذلك، كما قال ابن خلدون : لأنهم كانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعقد، فأشبه ذلك، عقد البائع والمشتري، فسمى "بيعة" مصدر باع^(٤).

ومن الجدير بالتنبيه عليه أن هذا المصطلح ليس من صنع الفقهاء، وإنما استعمل في السنة كثيراً - كما سبق.

(١) رسالته للدكتوراه في باريس عام ١٩٢٦م، ص ٩٤، ويراجع : النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور محمد ضياء الدين الرئيس، ط دار القرائ، ١٩٧٩م، ص ٢١٢.

(٢) الأستاذ السنهوري : رسالته المشار إليها سابقاً، ص ٥، ١٧، ١٩.

(٣) الأستاذ الرئيس : المرجع السابق، ص ٢١٣.

(٤) المقدمة، ص ١٧٤، في الفصل التاسع والعشرين.

ثانياً : ما دام مصدر سلطة الإمام من الأمة، فالدولة مدينة إسلامية، ويثور التساؤل عن طبيعة الدولة الإسلامية هل هي دولة دينية ثيوقراطية؛ يحكم فيها الحاكم نيابة عن الله تعالى، أو أنها دولة مدنية، يأخذ الحاكم مصدر سلطاته من الشعب الممثل في البرلمان؟ فقد تطرق إلى هذه المسألة المستشرقون، وبعض السياسيين من غير المسلمين، منطلقين من خلفيتهم التاريخية للحكم المسيحي الذي ساد أوروبا فترة من الزمن، فوقف ضد العلم والعلماء باسم الدين والهرطقة المسيحية.

فذهب "سنتيلان" إلى أن الإسلام هو حكومة الله المباشرة، يحكمها الله الذي يرى شعبه دائماً، فالدولة في الإسلام يمثلها الله، حتى الموظفون العموميون هم موظفون عند الله تعالى (١).

فالإسلام إذن في نظره حكومة "ثيوقراطية" ويرى موير "أن الحكم الإسلامي هو الحكم الاستبدادي المطلق، وبمشاركه في هذا الرأي "ماكدونالد" حيث يرى أن الإمام هو حاكم مطلق، ويتبنى هذه الفكرة المستشرق المعروف "مرجليوث" ويهاجم من خلالها الإسلام والمسلمين، ويقول مستهزئاً ومثبثاً : "إن ملائمة المنطقة الحارة للمبادئ الدستورية موضع شك"، بل يزيد عن ذلك بقوله : إن كلمات "أكثرية" و "صوت" و "انتخاب" لم تعرف في الشرق إلا حديثاً.

وهكذا يدعي مرجليوث أن الغرب لا يقتصر فضله على الشرق في إدخال المبادئ والمعايير، بل حتى الكلمات، مثل تلك الكلمات الثلاث وغيرها، حيث تفضل الغرب بمنحها للشرق، ويضيف في ادعائه أنه لم يظهر بين المسلمين الفقهاء الدستوريون حتى القرن التاسع عشر (٢).

وهذه الادعاءات كلها مخالفة لما عليه الفكر الإسلامي، وعلماء الشريعة، فقد رأينا بكل وضوح أن علماء السنة متفقون على أن الإمام نائب عن الأمة، ومختار من قبل الأمة، وأنه ليس نائباً عن الله تعالى، بل حتى اسم الخليفة لا يقصد به خليفة الله، وإنما أطلق على أبي بكر لأنه جاء بعد الرسول، أي خليفة الرسول ﷺ، ولذلك أطلق على عمر اسم أمير المؤمنين، لأنهم استولوا خليفة خليفة رسول الله ﷺ.

(١) يراجع : الأستاذ محمد ضياء الدين الرئيس، المرجع السابق، ص ٣٦٦-٣٦٧، حيث ذكر هذه الآراء من مصادرها الأجنبية بدقة.

(٢) المرجع السابق.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن الإمام (الحاكم أو الخليفة) يطبق شرع الله تعالى فيما فيه نص، ويجتهد فيما لا نص فيه، أو يعتمد على اجتهادات المجتهدين، إضافة إلى أن الشورى واجبة وملزمة عند جماعة من الفقهاء.

وأما كلام "مرجليوث" فمغالطة ليس لها أي سند من الواقع، فليس هناك أية علاقة عقلاً وتجربة بين المنطقة الحارة، والمبادئ الدستورية، ثم إن كثيراً من أجزاء العالم الإسلامي تقع في مناطق معتدلة أو باردة، فهل هذا يعني أنها كانت فيها مبادئ دستورية، والقسم الآخر منه لم تكن فيها؟!.

وأما اتكلم الألفاظ الثلاثة "أكثرية" و "صوت" و "انتخاب" فهي ألفاظ عربية وردت في اللغة وعلى السنة العلماء.

فمبدأ الأكثرية يستعملها الفقهاء من خلال استعمال لفظ "الجمهور" بل استعمل الغزالي، تلميذ الجويني - رحمهما الله - الأكثرية وجعل الترجيح بها، فقال: "فإن ولي عدد موصوف بهذه الصفات، فالإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر" وقال أيضاً: "والكثر... أقوى مسلك من مسالك الترجيح" (١).

ورجح الماوردي كذلك بالأكثرية عند الاختلاف (٢)، بل الإجماع السكوتي الذي هو حجة عند الكثيرين إن هو إلا رأي الأكثرية، وليس رأي الجميع، إذ لا ينسب إلى ساكت قول.

وقد أشار الإمام الرازي في تفسيره للآية التي ذكرت ما يقوله الناس من عدد أصحاب الكهف: «سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم... الآية» إلى أن الحكمة من ذكر عدد الوتر (٣، ٥، ٧) هي أنه الجماعة عند الاختلاف يكون الترجيح بالأكثرية، ولذلك يفضل أن يكون العدد وتراً حتى يبقى مجال الأكثرية، وهذا ما يسمى في عصرنا الحاضر بالأكثرية المطلقة.

ومن جانب آخر أن الأحاديث الدالة على لزوم الجماعة عند الفتن والخلاف تدل على التزام الأكثرية، لأن الجماعة هنا ليست الإجماع، بدليل خروج أهل الفتن والضلال عن مسلكهم (٣).

(١) الرد على الباطنية للغزالي، ص ٢٠٨.

(٢) الإحكام السلطانية، ص ٩٨.

(٣) التفسير الكبير.

والتحقيق أن نظام الحكم في الإسلام ليس ثيوقراطياً، ولا ديمقراطياً بمعنى (الحكم المطلق للشعب) وإن كان هناك تشابه كبير بين نتائج الديمقراطية ونظام الحكم الإسلامي ولا حكماً استبدادياً، وإنما هو نظام إسلامي قائم على الشورى، وعلى اختيار الأمة، ومصالحتها في الدنيا والآخرة، وأنه عقد بين الطرفين، لا يجوز العدول عن مقتضاه، وأنه نظام مدني بمعنى أن الحاكم فرد يسأل، ويعزل، ويحاسب، ويعاقب، وأنه لا يستمد حكمه من النيابة لله تعالى، ومن العصمة ونحو ذلك، وإنما هو بشر يجتهد، فيصيب، ويخطئ، وأنه يجب عليه الشورى، وأن نتائج الشورى ملزمة له، وأنه حامى الدين الإسلامي.

هذا وإن ما قاله مرجليوث ومن تبعه بأنه لا يوجد فقهاء الفقه الدستوري إلا في القرن التاسع عشر بهتان ما كان ينبغي أن يصدر ممن يدعي الموضوعية في البحوث، فإمام الحرمين الذي توفي في القرن الحادي عشر الميلادي (١٠٨٥ م) وكذلك الغزالي، وقبلهما الباقلاني، والماوردي، وأبو يعلي، ليسوا من فقهاء الفقه الدستوري الإسلامي الذين أصلوا قواعد الإمامة وأحكامها، وضوابطها، بل أبواب الإمامة تذكر في معظم كتب الفقه، وكتب العقيدة والكلام، بل إن كثيراً من المنصفين اعترفوا بأن محمد بن الحسن الشيباني، صاحب أبي حنيفة، هو أبو الفقه الدستوري والقانون الدولي^(١)، ناهيك عن ابن خلدون الذي أصل قواعد علم الاجتماع والسياسة في مقدمته الشهيرة.

يقول فضيلة الشيخ القرضاوي: "إن الدولة التي يبنها الإسلام دولة مدنية مرجعها الإسلام، وليست دولة دينية بالمفهوم الذي عرفه الغرب في تاريخه، الذي تميز بالصراع مع دولة الكنسية، وانتهى بالثورة عليها، والتنادي بالصيحة المشهورة: اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس، ولكن العلمانيين في ديار العروبة والإسلام يدعون زوراً على الدولة في الإسلام أنها دولة تحكم بما سموه: الحق الإلهي...!"^(٢).

ثانياً: مذكره الإمام الجويني عن الشيعة يمكن أن نذكر هنا أمرين مهمين:

١ - أن الشيعة الإمامية بعد أن صار الإمام مهدي مختفياً، لم يعد المجال للحديث عن التنصيب، حيث اكتفوا باثني عشر إماماً منصوباً عليهم، علماً بأنهم ما سوى سيدنا علياً، والحسن، لم يقلدوا الإمامة السياسية.

(١) يراجع: رسالة أ. د/محمد الدستوق عن الإمام الشيباني.

(٢) من فقه الدولة في الإسلام، ط دار الشروق، ص ٥٦.

٢- أن الصفويين حينما رأوا صعوبة الحكم بالفكر السياسي الشيعي على ضوء نظرية الرجعة وانتظار المهدي ليحكم بين الناس، ابتدعوا لأنفسهم نظرية ولاية الفقيه نيابة عن المهدي، ثم جاء الخميني فأصل هذه الفكرة، وبنى دولة إيران الإسلامية عليها.

ولكن أحد علماء الشيعة وهو الأستاذ أحمد الكاتب، أثبت من خلال مصادر الشيعة نفسها أن نظرية ولاية الفقيه بدعة لم تكن موجودة لدى الشيعة الأوائل، ولا عند أئمة الشيعة، وإنما استحدثت من قبل الصفويين الذين كونوا دولتهم على أساس المناوئة للدولة السنية العثمانية، حيث لم يكن لإيجاد دولة سياسية له مبرراً في مذهب الشيعة على ضوء نظرية الانتظار للمهدي المنتظر، فتنبؤوا ولاية الفقيه لتكون مبرراً لهم في ذلك، لكن الأستاذ الكاتب أثبت بأن الشورى كانت هي الأساس لدى أئمة البيت الأطهار رضي الله عنهم، ولم يكن عندهم فكرة المهدي، ولا ولاية الفقيه (١).

أهل عقد الإمامة وصفاتهم عند إمام الحرمين :

سمى إمام الحرمين هؤلاء الذين لهم الحق في اختيار الإمام والتعاقد معه بأهل عقد الإمامة للتركيز على مفهوم العقدية وكونها الأساس في هذا المضمار، وسماهم كذلك بأهل العقد والاختيار، وسماهم غيرهم بأهل الحل والعقد، وبأهل الاختيار (٢).

وقد بين إمام الحرمين أنه لا مطمع في وجدان نص في كتاب الله في تفاصيل الإمامة، ولا في الخبر المتواتر، وإنما المرجع في تفاصيل ذلك إلى الإجماع، وما سار عليه الأمة خلال عصر خلافتها الراشدة، وإلى بعض النصوص الظنية الواردة في بعض المسائل، وقد أوضح سبب ذلك بأنه يعود إلى أن الإمامة ليست من قواعد العقائد (٣) فاكتفى الشرع بذكر مبادئها العامة دون الخوض في التفاصيل، تاركاً علاج هذه التفاصيل لاجتهاد المجتهدين الموفقين في كل عصر. ثم بدأ بذكر صفات أهل العقد والاختيار على ضوء المسائل الآتية :

هل يشترط إجماع الأمة في اختيار الإمام؟

يجيب إمام الحرمين. بأن ذلك ليس بشرط، لأنه لا يشترط مشاركة الأطفال والنساء،

(١) يراجع : تطور الفقه الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه.

(٢) الغياثي، ص ٦٢، والأحكام السلطانية للماوردي، ص ، والأحكام السلطانية، لأبي يعلى، ص

(٣) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى، ص ٢٣-٢٤.

ولذلك ليس كل الأمة هم أهل العقد والاختيار، وكذلك لا يدخل في أهل الحل والعقد عنده العوام الذين لا يعدون من العلماء، وذوي الأحلام. ثم ذكر اختلاف الفقهاء حيث ذهب جماعة منهم الباقلاني، إلى عدم اشتراط بلوغ العاقد مبلغ المجتهدين، بل يكفي بأن يكون ذا عقل وبصيرة، وأن يكون عادلاً لا فاسقاً، ثم ذكر اختلاف الفقهاء في العدد على عدد آراء ناقشهم في ذلك :

هل يشترط إجماع أهل العقد؟

وإذا كان إجماع الأمة غير مطلوب بناءً على أن الشروط المطلوبة في أهل الحل والعقد تبعد فئة من الناس لا تتوافر فيه أهلية الأداء بهذه المهمة، كما يشترط في العقد أيضاً أهلية الأداء... فهل يشترط إجماع أهل العقد والاختيار؟

اختلف الفقهاء فيه على ستة آراء، نذكرها بإيجاز، ثم نذكر رأي إمام الحرمين واختياره، وهي :

الرأي الأول : اشتراط إجماع أهل العقد والاختيار لانعقاد الإمامة، وهذا رأي الإمام في إحدى روايته، واختاره القاضي أو يعلي^(١) ورأي ابن حزم.

الرأي الثاني : انعقاد الإمامة بمن يتيسر اجتماعهم من أهل الحل والعقد، وهو وجه للشافعية اختاره الماوردي، والنووي، وعليه ذهب الشوكاني^(٢).

الرأي الثالث : انعقادها بأي عدد كان، وهذا اختاره الأمدى، والجرجاني^(٣).

الرأي الرابع : عدم انعقادها إلا بجماعة يؤمن توافقهم على الكذب، أي مثل التواتر^(٤).

الرأي الخامس : عدم انعقادها إلا بموافقة أهل الشوكة، وهذا إحدى الروايتين عن أحمد، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية^(٥).

(١) الفصل لابن حزم (١٦٧/٤) ويراجع للتفصيل د. محمد الخالدي، المرجع السابق، ص ١٢٥، وما بعدها، والخلافة بين التنظير والتطبيق للأستاذ محمود المرداوي، ط ١٤٠٢ هـ، ص ١٤٣.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي، ص ٦، ٧، وإرشاد الفحول، ص ٨٩، ومغنى المحتاج (١٣٠/٤).

(٣) الأحكام للأمدى، (٢٤١/١)، وغاية المرام، ص ٢٨.

(٤) انظر مقاولات الإسلاميين، ١٣٣/٢.

(٥) الأحكام السلطانية لأبي يعلي، ص ٢٣، ومنهاج السنة النبوية (١٤١/١).

الرأي السادس : انعقادها بعدد معين، لكن القائلين بهذا الرأي اختلفوا في تحديد هذا العدد، هل هم أربعون أو ستة، أو خمسة، أو أربعة، أو ثلاثة، أو اثنين، أو واحد، وبكل قال به البغض (١).

والتحقيق أن هذه الآراء الفرعية والسابقة اجتهادات فقهية، وليس عليها دليل صحيح وصريح من الكتاب والسنة، وإنما الذي يظهر رجحانه هو أن يكون الموافقون على نصب الإمام يصلون إلى حالة يقال لها عرفاً : إن رأيهم يعبر عن رأي الأمة، سواء كان ذلك بالأكثرية المطلقة، أو الأكثرية النسبية، إضافة إلى أن كل هذه الوسائل يمكن التعديل فيها، أو التغيير أو استبدال الوسائل الجديدة بها.

رأي إمام الحرمين في هذه المسألة :

يرى إمام الحرمين أن أقرب المذاهب ما ارتضاه القاضي أبو بكر، وهو المنقول عن شيخنا أبو الحسن... وهو أن الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد.

وجه هذا المذهب أنه تقرر أن الإجماع ليس شرطاً في عقد الإمامة، ثم لم يثبت توقيف في عدد مخصوص، والعقود في الشرع يتولاها عاقد واحد، واستدل كذلك بأنبيعة أبي بكر تمت أولاً من قبل عمر فقط.

ولكن إمام الحرمين لم يرتض برأي القاضي أيضاً، فقال : " فالوجه عندي في ذلك أن يعتبر البيعة حصول مبلغ من الاتباع والأنصار والأشياء تحل بهم شوكة ظاهرة، ومنعه قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف لما غلب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام، فإذا تأكدت البيعة، وتاطدت بالشوكة والعدد، واعتضدت، وتأييدت بالمنه، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذا ذاك تثبت الإمامة وتستقر " (٢).

ثم رد على القاضي وغيره، ممن اكتفوا بواحد مستبدلين بمبايعة عمر لأبي بكر رضي الله عنهما، فقال : " الذي أراه أن أبا بكر لما بايعه عمر لو ثار ثائرون وأبدوا صفحة الخلاف، ولم يرضوا تلك البيعة، لما كنت أجد متعلقاً في أن الإمامة كانت تنقل ببيعة واحدة، وكذلك لو فرضت بيعة اثنين أو أربعة فصاعداً... ولكن لما بايع عمر تتابعت الأيدي، واصطفت الأكف، واتسعت الطاعة، وانقادت الجماعة.

(١) مآثر الإنافة للقلقشندي (٤٢/١-٤٤) ويراجع د. الخالدي : المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٢) الغياثي : ص ٧٠-٧١.

ثم قال : " ومما يؤكد ذلك اتفاق العلماء قاطبة على أن رجلاً من أهل الحل والعقد لو استخلى بمن صلح للإمامة وعقد له البيعة لم تثبت الإمامة " .

ولكنه استدرك فقال : " إن بايع رجل واحد مرموق كثير الاتباع، والأشباع مطاع في قومه، وكانت منعه تفيد ما أشرنا إليه، انعقدت الإمامة، وقد يبايع رجال لا تفيد مبايعتهم شوكة ومنه قهرية، فلست أرى للإمامة استقرار (١) .

ثم أوضح أنه لا يشترط في العاقد أن يكون مجتهداً، فقال : " ولكنني أشرت أن يكون المبايع ممن تفيد مبايعته منه واقتهاراً " .

ثم ذكر رأي الجمهور في اشتراط أن تكون البيعة جهراً لا سراً، وانتهى أيضاً إلى أن الجهرية ليست شرطاً، وإنما المهم هو حصول الشوكة، فقال : " فأما لو فرض رجل عظيم القدر، رفيع المنصب، ثم صدرت منه بيعه سراً، وتأكدت الإمامة لهذا السبب بالشوكة العظمى، فليست أرى بإبطال الإمامة والحالة هذه قطعاً، ولكن المسألة مظنونة مجتهد فيها، ومعظم مسائل الإمامة عارية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين " (٢) .

ولكن الحق يقال : إن مبايعة ذلك الرجل العظيم لو لم تظهر إمامة من خلال الشهود أو من خلال إقرارهم أمام الناس، فكيف تثبت دعوى الإمامة .

والخلاصة أن رأي إمام الحرمين يتلخص في أن الإمامة لا تنعقد إلا بمبايعة عدد من أهل الحل والعقد تتم بهم الشوكة، أو شخص واحد كثير الاتباع تتم بمبايعته للإمام شوكة، فالشوكة (أي حصول القوة والمنعة والمنه القهرية) هي الأساس في انعقاد الإمامة) .

ولا أرى تعارضاً بين هذا وبين اشتراط الأكثرية، وذلك لأن الأكثرية هي الوسيلة لتحقيق الشوكة في الغالب، كما أن مثاله بهذا الرجل الكثير الاتباع لا ينفي ذلك، فهو يمثلهم، وصوته يمثل أصواتهم .

ولكن المسألة كما قال إمام الحرمين هي مسألة ظنية اجتهادية، يكون للعرف دور فيها، لذلك لو تحققت مقاصد الإمامة اليوم عن طريق الاستفتاء الشعبي، أو عن طريق

(١) الغياثي : ص ٧١-٧٢ .

(٢) الغياثي : ص ٧٤-٧٥ .

البرلمان، لما وجد أي مانع شرعي في ذلك، ولا سيما أن تنوع طرق الاختيار للخلفاء الراشدين الأربعة يدل على عدم التوقف حتى على طرقهم، فقد اختير أبو بكر بطريقة الاختيار من قبل معظم أهل الحل والعقد، ثم تمت المبايعة العامة، وعمر رشح من قبل أبي بكر، ثم تمت مبايعة العامة له، وعثمان اختير من بين ستة رشحهم عمر، ثم البيعة العامة، وعلي لختير مباشراً من أهل المدينة، ومن أهل الشوكة القاهرين الذين أتوا من العراق ومصر والشام لمحاسبة سيدنا عثمان رضي الله عنهم جميعاً.

هذا من جانب، ومن جانب آخر أنه لا بد من أن نعلم أن العلماء الذين قالوا بالاكْتفاء في البيعة بواحد، أو اثنين لم يقصدوا أن البيعة تلزم الأمة بإرادة شخص أو أكثر، وإنما قالوا: إن البيعة تنعقد انعقاداً غير ملزم، ثم تلزم بموافقة الأكثرية، وهذا أيضاً مثله مثل العقد الجائز (غير الملزم) ينعقد أولاً، ثم يلزم يتوافر بقية الشروط، مثل عقد الفضلي لا يلزم إلا بموافقة صاحب الحق.

ولذلك نرى الفقهاء يذكرون نوعين من البيعة، وهما :

١ - **بيعة الانعقاد :** التي تنعقد بها الإمامة، وهذه البيعة تبدأ في الأول غير لازمة إلا إذا وصل إلى عدد يتحقق به مقاصد الشرع في الإمامة من تحقيق رضا الغالبية، أو من بيده الحل والعقد. ففي البداية إذا تعاقد واحد أو اثنان فقد انعقد الإمامة، لكن العقد لا يلزم إلا بتحقيق الأكثرية من أهل الحل والعقد، أو بالشوكة عند بعض الفقهاء - كما سبق.

لكن إذا وافقت الأكثرية من أهل الحل والعقد والشوكة، فقد أصبح العقد لازماً، وحينئذ لا يشترط موافقة الجميع، ومن هنا فإن موافقة أكثرية أهل الحل والعقد لا تعني غالبية الأمة، وهذا هو ما يحدث في البلاد الديمقراطية، حيث يتم الاختيار بمن تحقق له الأكثرية المطلقة لمرشح أي حزب من الأحزاب، فقد يكون المرشح قد توافرت له نسبة أقل من ٥٠٪ من الأمة، أو من المشاركين في الانتخاب، ولا سيما عند وجود أحزاب كثيرة، وتوزع الأصوات عليها، حيث يكون الغالب منها من بلغت نسبة مؤيديه أكثر من نسب الآخرين.

٢ - **بيعة العامة :** أو بيعة الطاعة، وهي بيعة جماهير المسلمين لمن تمت له بيعة الانعقاد، وهذا ما سار عليه الخلفاء الراشدون، حيث روي عن أنس بن مالك أنه قال: " لما بويع أبو بكر في السقيفة، وكان الغد، جلس أبو بكر على المنبر، فقام عمر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال إن الله قد جمع زمركم على خيركم، صاحب رسول الله، ثاني اثنين إذ

هما في الغار، فقوموا فبايعوه، فبايع الناس أبا بكر بيعة العامة بعد بيعة السقيفة" (١). وهكذا فعل بقية الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم أجمعين.

فكرة أهل الحل والعقد هل هي ثابتة؟

إن هذا المصطلح الشائع بين الفقهاء والذي تناوله إمام الحرمين بشيء من التفصيل كما سبق وكذلك كل من كتب عن الإمامة والخلافة والسياسة والأحكام السلطانية (٢) حيث سموا هؤلاء الذين قاموا باختيار الخلفاء باسم أهل الحل والعقد، أو أهل الاختيار، وفضلاء الأمة، وأهل الاجتهاد....

فهل هذا المصطلح، أو مضمونه من الثوابت التي لا تتغير أم أنه يمكن تغيير اسمه، ومضمونه دون المساس بجوهره؟

للإجابة عن هذا السؤال نقول: إن هذا المصطلح ليس مما ورد في الشرع تحديده، ولا أجمعت الأمة على عدم جواز إطلاق غيره وإنما اصطلاح عليه الفقهاء، ولذلك لو استعمل مصطلح آخر كمجلس الشورى، أو البرلمان، أو الأمة من خلال ممثليها فلا مانع منه شرعاً، لأن العبرة ليست بالأسماء، وإنما بالمسميات والمحتوى، والجوهر، وجوهر هذا المصطلح يدل على أن الذين يختارون الإمام هم الأمة التي يمثلها علماءها وقادتها ومفكروها ومن لهم الشوكة والتأثير ناهيك عن أن معنى هذا المصطلح رائع وسام جداً حيث يدل من أول وهلة أن هؤلاء لهم القدرة على اختيار الإمام وعقد البيعة لشخص، كما لهم القدرة على فك ذلك وحله، وخلع الإمام، فالمصطلح يعطي قوة لهؤلاء، حتى لا يكون ذلك مجرد شكل كما هو الحال في معظم ما يسمى بمجالس الشورى والشعب والأمة، والبرلمان حيث ليس لها القدرة لا على الربط والعقد ولا على الحل والخلع.

وقد ذكر هؤلاء العلماء أهم الشروط فيهم وهي العدالة، وعدم الفسق، والعلم الذي يستطيع من خلاله معرفة شروط الإمام، والحكمة التي يتوصل بها إلى التمييز. بين من يصلح ومن لا يصلح وعموماً فهم ليسوا جهة محددة، أو معينة، أو منتخبة في عصرهم

(١) سيرة ابن هشام (٢١١/٤)، ويراجع في ذلك د. الخالدي، المرجع السابق، ص ٢٣، والأستاذ محفود المرادوي، المرجع السابق: ص ١٤٣.

(٢) يراجع: الأحكام السلطانية للماوردي، ص ٦، ٧، والأحكام السلطانية لأبي العلي، ص ٢٦، والغياثي، ص ٧٦، الفصل في الملل والأهواء والنحل (١٦٧/٤) ويراجع الدكتور الرئيس: المرجع السابق: ص ٢٢٢-٢٢٤.

وإنما كان لهم التأثير في وقتهم، وربما كان في الأمان السابقة مبررات كافية للاكتفاء بهؤلاء الذين يكونون عادة قرييين من دار الحكم والخلافة كما الحال بالنسبة للخلفاء الراشدين الذين اختارهم هؤلاء أولاً، وذلك لسبب بعد المسافة بين الأقطار والبلاد وعدم وجود الاتصالات الكافية، وصعوبة بل وتعذر جمع آراء الأمة في جميع البلاد حول ترشيح الإمام في بيعة الانعقاد، إضافة إلى أن كبار الصحابة وعلماءهم كانوا جميعاً، أو معظمهم كانوا متواجدين في المدينة المنورة، وبالأخص في عصر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

أما اليوم فقد أصبح التواصل سهلاً حيث يمكن مشاركة جميع الأمة في الانتخاب والاختيار بكل سهولة ويسر، لذلك فما دام الأصل هو الأمة فلا ينبغي أن يحرم أحد من هذا الحق، فما دامت المبررات السابقة جميعاً قد زالت فنرى أن الأصل هو مشاركة الجميع من خلال الانتخاب والاستفتاء الحر المباشر، أو قيام ممثلها الحقيقيين في مجلس الشورى (البرلمان) بهذا الواجب.

وما أجمل كلام ابن قدامة حينما ذكر أن عمر لم يقسم الأراضي بين المجاهدين وإنما تركها للأجيال اللاحقة في حين أن الرسول ﷺ وزع أرض خيبر على المجاهدين حيث ذكر أن عمر لم يخالف نصاً وقد فعل ما هو الأصل لزمه، فكل ما ليس بنص ثابت يجوز تغييره بتغيير الزمان والمكان والأحوال والظروف، وقد عقد ابن القيم فصلاً خصصه لتغيير الفتاوى ثم قال : (هذا فصل عظيم النفع جداً وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي من أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل) (١).

وقد كرر إمام الحرمين القول في أكثر من مكان من كتابه الغياثي بأن معظم مسائل الإمامة اجتهادية مظنونة عرية عن مسلك القطع خلية عن مدارك اليقين (٢) والمهم أن يتم

(١) إعلام الموقعين (٣/٢).

(٢) الغياثي : ص ٧٥ فقرة ٩٦.

اختيار الإمام بمشورة الأمة كما قال عمر رضي الله عنه في خطبته الشهيرة : (.. فمن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعه له، هو ولا والذي بايعه، بغرة أن يقتلا) ^(١) فهذا التصريح من عمر يدل قاطعة على أن البيعة لا يمكن أن تتم إلا بالرضا والاتفاق، وأن الإمامة لا أساس لها إلا الشورى وإلا كانت اغتصاباً لأموار المسلمين ^(٢).

ومما يلاحظ أن الأمة الإسلامية لم تتح لها الفرصة لوضع آلية معينة لتفعيل دور أهل الحل والعقد، وجعل ذلك من ضمن مؤسسة معينة تكون لها شخصيتها المستقلة وسلطاتها الواسعة، كما وضع النظام الديمقراطي الغربي آلية البرلمان، والأحزاب، وفصل السلطات، وبذلك استطاع هذا النظام السيطرة من خلال البرلمان على الحاكم والسلطة التنفيذية، وهذا بالتأكيد خطوة عملية اهتدى إليها الغرب بعد تجارب مريرة مر بها، وبعد النظر في تجارب الأمم الأخرى.

ولكن من دون شك أن النظام السياسي الإسلامي في عهد الخلافة الراشدة، وانتقال السلطة من شخص إلى آخر عن طريق الانتخاب والشورى دون النظر إلى جانب الوراثة والتعيين كان نقلة لم يشهدها العالم من قبل، فكل الأنظمة السائدة قبل الإسلام كانت تسير على ضوء الانتقال الوراثي إلا ما حدث في عهد الخلافة الراشدة.

خلع الإمام وانخلاءه :

خصص إمام الحرمين باباً خاصاً لخلع الأئمة وانخلاءهم، وأفاض في أسباب ذلك مؤصلاً هذه الفكرة بالأدلة المعتبرة.

وقبل أن ندخل في تفاصيل الباب نوضح الفرق بين الخلع والانخلاع. فالمراد بالخلع : هو أن يقوم بفسخ عقد الإمامة أهل الحل والعقد لخلل في تنفيذ العقد، أو يعزل الإمام نفسه وتوافق عليه الأمة، ومن خلال ممثليها المسمى بأهل الحل والعقد.

وأما الانخلاع فهو أن تزول صفة الإمامة عن الإمام بسبب انتفاء صفة مرعية في الإمام مثل العقل، والإسلام ونحوهما، بحيث إذا جن الإمام جنوناً مطبقاً انخلع.

فالخلع يتم بفعل الغير، أو يخلع الإمام نفسه، أما الانخلاع فيتم ذاتياً فلا يحتاج إلى فعل منه، أو من غيره.

(١) سيرة ابن هشام : (٢٣٨/٤).

(٢) الدكتور الرئيس : المرجع السابق : ص ٢٣٥.

ومن هنا ذكر إمام الحرمين الصفات المرعية في الإمام فقال : وهي تنقسم أقساماً :

- منها ما يتعلق بالأعضاء.

- منها ما يرتبط بالصفات اللازمة.

- منها ما يتعلق بالفضائل المكتسبة.

ثم ذكر أن اشتراط البصر لا خلاف فيه لأن فقدته مانع الانتهاض في الملمات والحقوق، ويجر ذلك إلى العضلات عند مسيس الحاجات. وكذلك يشترط السمع والنطق، أما حاسة الشم والذوق فلا أثر لها في الإمامة.

وأما ما يرتبط بنقصان الأعضاء فكل ما لا يؤثر عدمه في رأي ولا عمل من أعمال الإمامة ولا يؤدي إلى شيءٍ ظاهر المنظر فلا يضر فقدته، وأما ما يؤثر عدمه في الانتهاض إلى المآرب والأغراض كفقْد الرجلين واليدين فالذي ذهب معظم العلماء تنزيل هذه الآفات والعاهات منزلة العمي والصم والخرس.

ولكن إمام الحرمين لم يرتض بهذا الرأي فقال : (فإن تعويل الإمامة على الكفاية والنجدة والدراية والأمانة، والزمانة لا تنافي الرأي وتأدية حقوق الصيانة) ^(١). ثم اختلف الفقهاء في قطع إحدى اليدين والرجلين، ورجح عدم اشتراط السلامة عن ذلك.

وأما الصفات اللازمة فمنها النسب فالشروط أن يكون الإمام قریشياً، ولم يخالف اشتراط النسب غير ضرار بن عمرو، ولكن إمام الحرمين رد ادعاء تواتر الحديث الوارد فيه كما رد دلالة العلم بأشتراط النسب في الإمامة ^(٢). يوضح إمام الحرمين أن احتياج الإمامة إلى النسب القرشي ليس مما يعقل، ولكن لما خص الله تعالى هذا المنصب العلي بأهل بيت النبي ﷺ فهو لا يرى دليلاً صريحاً واضحاً في هذا الاشتراط لا من النقل الصريح ولا من العقل وقد أظهر تردده صراحة في كتابه الإرشاد، وبين أن هذا مما يختلف فيه بعض الناس وللاحتمال فيه عندي مجال ^(٣).

(١) الغياثي : ص ٧٦-٧٨.

(٢) المرجع السابق : ص ٨٠ الحديث الوارد فيه هو (الأئمة من قریش) رواه أحمد والنسائي والطبراني والبيهقي.

(٣) هامش المحقق للغيثي : ص ٨٢.

واشتراط النسب ربما كان في الحديث لأجل الإرشاد، أو لبيان الواقع في ذلك العصر حيث كانت العصبية والشوكة لقريش، وقد صرح المجتمعون في دار سقيفة بن ساعدة بأن هذا الأمر لا يصلح إلا في قريش ولذلك لم يشترطه بعض العلماء المتأخرين، كما أن ابن خلدون قد بنى على ضوء ذلك نظرية العصبية للإمام، فكانت العصبية آنذاك في قريش ولذلك اشترطت فإذا تغيرت العصبية إلى قوم آخر، أو إلى شكل آخر تغير الحكم^(٢).

ومما يلتحق بهذا القسم من الصفات الشجاعة والشهامة. وأما الصفات المكتسبة المرعية الإمامية فالعلم، والورع، وتوقد الرأي في عظام الأمور، وهي تتحقق بكياسة العقل وتتطور بالتجارب، ثم يلخص إمام الحرمين ذلك بقوله (إن المقصود لا يحصل إلا بذي كفاية ودراية وهداية إلى الأمور واستقلال بالمهمات)^(٣).

مما يتحقق الانخلاع به :

١ - يتحقق انخلاع الإمامة وانفساخ العقد بذاته بالكفر فقال (فلو فرض انسلال الإمام عن الدين لم يخف انخلاعه، وارتفاع منصبه وانقطاعه، فلو جدد الإسلام لم يعد إماماً إلا أن يجدد اختياره)^(٤).

٢ - الجنون، والخليل، والعتة، واضطراب النظر اضطراباً لا يخفي دركه، فإنه ينعزل، لأن مقصود الإمامة هو القيام بالمهمات والنهوض بحفظ الحوزة، وضم النشر، وحفظ البلاد الدانيّة والنائيّة بالعين الكالئة، فإذا تحقق عسر ذلك لم يكن الاتسام بنبز الإمام معنى.

٣ - الفسق أي إذا زالت العدالة عن الإمام وارتكب المعاصي وأصبح فاسقاً. فقد ذكر إمام الحرمين هذه المسألة وأصلها تأصيلاً وخرج برأي وسط بين آراء لا تخلو من إفراط أو تفريط حيث ذكر أولاً أنه ذهب طوائف من الأصوليين والفقهاء إلى أن الفسق إذا تحقق طريانه أوجب انخلاع الإمام كالجنون، أي أن هؤلاء اشترطوا استمرارية العدالة فإذا انقطعت انخلع الإمام.

(١) انظر : د. عبدالعظيم الديب فقه إمام الحرمين : ص ٤٧٦. والأستاذ عبدالوهاب خلاف : السياسة الشرعية، ص ٥٢.

(٢) المقدمة لابن خلدون، ص

(٣) الغياثي : ص ٩٠ فقرة ١٢٠.

(٤) المرجع السابق فقرة ١٣٩.

وذهب جماعة منهم إلى أن الفسق بنفسه لا يتضمن الانخلاع، ولكن يجب على أهل الحل والعقد أن يخلعوه إذا تحقق ذلك (١).

وذهب بعضهم إلى أن الإمام لا ينعزل بالفسق لما في عزله من إثارة الفتنة، بخلاف غيره من سائر الولاة حيث ينعزلون به (٢) أما إذا لم يؤد عزله إلى فتنة فيعزل. لكن إمام الحرمين رد على الفريق الأول بقوله (المصير إلى أن الفسق يتضمن الانعزال بعيد عن التحصيل، فإن التعرض لما يتضمن الفسق في حق من لا تجب عصمته ظاهر الكون سراً وعلناً عام الوقوع...).

ثم قال : (والتحقيق أن الفسق الصادر عن الإمام لا يقطع نظره، ومن الممكن أن يتوب ويسترجع ويثوب) (٣) كما أن الآثار الخطيرة التي يمكن أن تترتب على خلعه، أو انخلاعه لا تستبعد.

ثم فرق الإمام بين البداية حيث يشترط عند الجميع أن يكون الإمام عادلاً غير فاسق، وبين النهاية التي يغتفر فيها ما لا يغتفر في البداية فبين أن أهل الحل والعقد مأمورون بالنظر للمسلمين على أقصى الإمكان، أما الذهاب إلى الانخلاع بعد الاستمرار والاستتباب مع التعرض للزلات فمفسد لقاعدة الولاية.

غير أن الإمام الجويني فرق في رأيه الذي رجحه بين نواذر الفسوق التي لا يعزل بها الإمام، ولا ينعزل وبين المعاصي الكبيرة فقال : (فأما إذا تواصل منه العصيان ونشأ منه العدوان وظهر الفساد، وزال السداد، وتعطلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصيانة، ووضحت الخيانة واستجراً الظلمة، ولم يجد المظلوم منصفاً ممن ظلمه وتداعى الخلل والخلل إلى عظام الأمور، وتعطيل الثغور فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم).

ففي هذه الحالة ينعزل الإمام وينفسخ العقد بذاته لأن هذه المعاصي تتعارض تماماً مع مقاصد الإمامة لذلك ينبغي على أهل الحل والعقد استدراك ذلك والبدار البدار قبل أن يحدث ما هو الأخطر من ذلك وذلك بخلعه، واختيار من تتوافر فيه الشروط ليحل محله

(١) الغياثي : ص ٩٩-١٠٠ فقرة ١٤٢ وأحكام السلطانية للماوردي، ص ١٨.

(٢) مآثر الإتاقة في معالم الخلافة للقلقشندي، ص (٧٢/١).

(٣) الغياثي : ص ١٠٠-١٠٤.

(٤) الغياثي : ص ١٠٥-١١١.

ولكن بشرط أن لا يترتب على ذلك مفسدة أعظم، حيث قال : (فإن علمنا أنه لا يتأتى نصب إمام دون اقتحام داهية وإراقة دماء... وإهلاك أنفس ونزف أموال فالموجه أن يقاس ما الناس مدفوعون إليه مبلتون به بما يفرض وقوعه في محاولة دفعه، فإن كان الواقع الناجز أكثر مما يقدر وقوعه في روم الدفع فيجب احتمال المتوقع لدفع البلاء الناجز، وإن كان المرتقب المتطلع يزيد في ظاهر الظنون على ما الخلق مدفوعون إليه فلا يسوغ الشاغل بالدفع بل يتعين الاستمرار على الأمر الواقع).

ثم ختم كلامه بقاعدة عظيمة تتمثل في فقه الأولويات فقال : (والركن الأعظم من الإيالة البداية بالأهم فالأهم) ^(١) ثم قال (ومما يتصل بإتمام الفرض من ذلك أن المتصدر للإمامة إذا عظمت جنايته، وكثرت عاديته...، وتتابع عثراته وخيف بسببه ضياع البيضة... فلا نطلق للأحاد من أطراف البلاد أن يثوروا، فإنهم لو فعلوا ذلك لا صطلموا وأبيدوا، وكان ذلك سبباً في زيادة المحن، وإثارة الفتن، ولكن إن اتفق رجل مطاع ذو أتباع وأشياع ويقوم محتسباً أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وانتصب لكفاية المسلمين ما دفعوا إليه فليمض في ذلك قدماً والله نصيره على الشرط المقدم في رعاية المصالح والنظر في المناجح وموازنة ما يدفع ويرتفع بما يتوقع) ^(٢).

٤ - أسر الإمام وحبسه. وإذا أسر الإمام وحبس وبعد توقع خلاصه فلا سبيل إلى ترك الخطط بل لا بد من تعيين إمام جديد ^(٣).

٥ - سقوط هيبة الإمام وطاعته.

وذكر إمام الحرمين أنه لو سقطت طاعة الإمام فينا، ورثت شوكته، ونفرت منه القلوب من غير سبب يقتضيه وكان في ذلك على فكر ثاقب ورأي صائب، ولم يصبه خلل في عقله، أو خبل أو زلل في قول، أو فعل، ولكن خذله الأنصار، وقد يقع ذلك عن ملل أنتجه طول مهل وتراخي أجل، فحينئذ فالوجه نصب إمام مطاع وعزل هذا الإمام وإن لم يكن له سبب سوى ما ذكر.

(١) الغياثي : ص ١٠٩-١١١.

(٢) الغياثي : ص ١١٥-١١٦.

(٣) الغياثي : ص ١١٦.

وقد قاس إمام الحرمين هذه الحالة على حالة الأسر^(١) وهذا الكلام يدل على جواز تحديده مدة الخلافة والإقامة بل أفضلية ذلك في نظر الإمام، وبذلك رد على هؤلاء الذين يظنون أن الأصل بقاء الإمام إلى الموت، وإنما الأصل هو مدى قدرته على تحقيق مقاصد الإمامة والنهوض بالامة ديناً ودنياً، وقد دلت التجارب الآن على أن تحديد مدة الرئاسة يجعل ذلك أكبر دافع للشخص المنتخب أن يبذل كل جهده لتحقيق أقصى ما يمكن فعله، حتى لا يستدرك عليه الشخص الذي يأتي بعده، فما المانع الشرعي في ذلك، بل أرى أن المصلحة الشرعية المعتبرة ومقاصد الشريعة تتفق مع التحديد في عصرنا الحاضر.

وهكذا كان نظر إمام الحرمين إلى الإمامة باعتبارها عقداً قائماً بين الأمة والإمام على شروط معينة فإذا انتفت هذه الشروط إما أن ينخلع الإمام، ويفسخ العقد بذاته، أو يفسخ عن طريق العاقد الشارط وهو أهل الحل والعقد.

هذا والله أعلم..

(١) الغياثي : ص ١١٦-١١٧ .

الفصل الثالث

المقارنة بين إمام الحرمين وروسو

في العقد الاجتماعي

العقد الاجتماعي بين إمام الحرمين وجاك روسو :

نحاول في هذا الفصل أن نجتمع عناصر الاتفاق، والخلاف بين إمام الحرمين وروسو، وأن نقارن بينهما بعيدين عن روح التأثر بالعصرنة، ومحاولة إخضاع أحد الفكرين لآخر، أو الأخذ بعنق النصوص الواردة عند أحدهما، وليها لصالح الفكرة التي نريد إظهارها، وإنما نبذل كل جهودنا لإبراز عناصر الالتقاء والاختلاف، ولذلك سرنا على منهج الفصل بين أفكار إمام الحرمين، وأفكار روسو من خلال فصلين مستقلين. كما سبق.

وقبل الدخول في المقارنة أود أن أذكر أمرين أساسيين وهما الفارق الزمني، ومدى اطلاع جاك روسو على الفكر الإسلامي.

الأمر الأول : الفارق الزمني :

الفارق الزمني بين إمام الحرمين، وروسو هو ستمائة وثلاثة وتسعون عاماً بالكامل، حيث توفي إمام الحرمين رحمه الله في عام ١٠٨٥ م في حين مات روسو في عام ١٧٧٨ م.

الأمر الثاني : هل اطلع روسو على الفكر السياسي الإسلامي :

من خلال كتابه في العقد الاجتماعي نلاحظ أن روسو قد ذكر الإسلام، وأشار إشارات مقتضبة تحدث عن الإسلام والمسلمين، وعن دين محمد ﷺ، بل لم يستطع أن يخفي إعجابه بشرية ابن إسماعيل محمد فقال (إن الشريعة اليهودية مازالت باقية وشريعة ابن إسماعيل (محمد) التي تحكم العالم منذ عشرة قرون ما برحت تنبئ حتى اليوم بغمضة الرجال الذين أملوها، وبينما لا ترى فيهم كبرياء الفلسفة، أو روح التحيز العمياء سوى دجالين حسنى الحظ، فإن السياسة الحقيقية تنطبع في مؤسساتهم بتلك العبقرية والقوية التي تشرف على منشأتهم الدائمة).

كما ذكر العرف في ص ٩٨ وقال بأن الدين كان الهدف لهم حديثاً كما كان في السابق

بالنسبة لليهود، وقال في ص ٢٠٤ (وكان لمحمد نظرات صائبة فقد أحسن ربط نظامه السياسي ومادام شكل حكومته قد دام في ظل خلفائه فإن هذه الحكومة كانت موحدة تماماً وصالحة في هذا..).

والخلاصة أن اطلاع روسو على الفكر السياسي الإسلامي، والدولة الإسلامية كان واضحاً من هذه النصوص، إضافة إلى أن عصره كان يمتاز بترجمة معظم الكتب الإسلامية القيمة وبالأخص في مجال الفكر والسياسة والطب والعلوم التجريبية، ناهيك عن تأثير الفكر الإسلامي والاجتماعي في أوروبا من خلال الأندلس في عصر ازدهارها وحضارتها، ثم ما بقى منها في نفوس شعوبها من خلال تأثرها بالحكم الإسلامي الذي دام حوالي ثمانية قرون، وما ترك ذلك من آثار في العادات والتقاليد وحتى المصطلحات، إضافة إلى احتكاك أوروبا بالعالم الإسلامي من خلال الحروب الصليبية وجولاتها ومن خلال الاحتكاك التجاري والاجتماعي، كل ذلك يجعل تأثر روسو بالأفكار الإسلامية وارداً، بل محققاً.

عناصر الالتقاء والاختلاف :

- يلتقي كلاً من إمام الحرمين (رحمه الله) وجان جاك روسو في النقاط التالية :
- ١ - **العلاقة التعاقدية :** يعتبر كلاً من إمام الحرمين، وروسو أن العلاقة بين الأمة والإمام (الأمير) هي علاقة لا بد أن تقوم على التعاقد الاختياري.
 - ٢ - **الإرادة العامة :** أو المشيئة عند روسو لا يشترط فيها الإجماع، بل يكفي فيها بالأغلبية، ولكن الإجماع ضرورة لقيام العقد الاجتماعي، وفي هذا ينفق مع رأي الإمام الجويني، في عدم اشتراط الإجماع في ذلك، حيث يكفي برأي الغالبية، أو الذين يتحقق بهم القوة والشوكة.
 - ٣ - **اشتراط الشوكة لتحقيق المبايعة :** ركز إمام الحرمين على مسألة الشوكة كثيراً، وبين بأن البيعة إنما تنعقد إذا بايع الإمام أهل الشوكة، وبالمقابل يقول روسو : " كي لا يصبح الميثاق الاجتماعي اذا صيغة باطلة، فإنه يشتمل ضمناً على هذا الالتزام الذي يستطيع وحدة إعطاء القوة للآخرين، ألا وهو أن كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة سوف يرغم عليها من الهيئة بأكملها... " (١).

(١) العقد الاجتماعي، ص ٥٤.

٤ - **السيادة أو الإرادة العامة** : تحدث روسو عن السيادة، واعتبرها الإرادة العامة، ولذلك رتب عليها أن السيادة غير قابلة للتنازل، وهذه هي قرينة من نظرة إمام الحرمين، وغيره من فقهاء المسلمين، من أن معظم وظائف الدولة الإسلامية لتحقيق الحقوق العامة، التي يعبر عنها الفقهاء بحقوق الله تعالى، التي لا يجوز فيها العفو.

٥ - **النفع العام** : يقول روسو : إن الإرادة العام تكون دائماً عادلة، وتميل دائماً إلى النفع العام^(١)، وهذا ما عليه الفكر الإسلامي، من أن الأمة لا تجتمع على الضلالة، حيث النصوص الكثيرة تدل على أن رأي الجماعة لا يشقى به أحد.

٩ - **القانون فوق السلطة** : ذكر روسو أن القانون فوق السلطة التنفيذية، وهذا يتفق مع ما أكد عليه المفكرون المسلمون (ومنهم إمام الحرمين) على أن الشريعة (وهي القانون الإسلامي) فوق كل اعتبار، بل لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

نقاط الخلاف :

١ - البعد الديني :

ينطلق إمام الحرمين من بعده الإسلامي معتمداً على نصوصه، ثم على اجتهاداته، في حين أن روسو ينطلق من بعده الفلسفي العقلي في طروحاته، ومع ذلك فالرجل كان مسيحياً، مطلعاً على المسيحية، والإسلام، وعلى كثير من الأديان الأخرى (ص ٢٠١-٢١٣).

٢ - الحرية :

ركز روسو على مسألة الحرية، وانطلق منها نحو نظريته التي حاول فيها دفع التناقض بين سلب حرية الفرد في ظل الجماعة، في حين أن إمام الحرمين لم يركز على هذا البعد كثيراً، وربما يعود السبب إلى أن المعاناة التي كان يعيشها روسو في ظل النظام الثيوقراطي الاستبدادي، جعل محط اهتمامه مسألة الحرية.

في حين أن إمام الحرمين كان يعيش في ظل الدولة العباسية، وإمارة نظام الملك، اللتين أتاحتا مساحة جيدة للحرية، وبالأخص للعلم والعلماء.

(١) روسو : ص ٦٨.

٣ - تنازل الفرد عن جميع حقوقه :

يركز روسو في كتابه على أن الفرد يتنازل عن جميع حقوقه للمشئة العام، حيث يقول : " ويتنازل الفرد تنازلاً كلياً مع جميع حقوقه للجماعة بأسرها "، ويقول (ص٧٢-٧٣) : " إن ما يفقده الإنسان بالعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية، وحقاً لا محدوداً... " وقد ازداد خوضاً في المثالية حينما قال (ص٧٥) : " بل لا حق للأفراد بالتصرف في حياتهم الخاصة، بل الحق ينتقل إلى الجماعة "، في حين أن مبدأ البيعة في الإسلام، ونظرية التعاقد التي صاغها إمام الحرمين، وغيره، لا يترتب عليها هذا التنازل بهذا الشكل، بل لا تعارض بين التزامه الفردي، والتزامه الجماعي، حيث يصهرهما الإسلام في بوتقة واحدة.

٤ - المصلحة المشتركة هي الدافع :

يركز روسو على أن المصلحة المشتركة هي الدافع وراء تنازل الفرد عن حريته الطبيعية، وأنه يهب نفسه للجماعة، في حين أن الالتزام بشرع الله أولاً هو الدافع في الالتزام بالجماعة في الفكر الإسلامي.

٥ - الإرادة العامة هي المصدر للقانون في نظر روسو :

يضع روسو في البداية (ص٧٨) قاعدة رائعة، وهي قوله : " حقاً إن كل عدالة تأتي من الله، وهو وحده منبعها، لكننا لو كنا نعرف أن نتلقاها من الخالق، لما كانت لنا حاجة لا لحكومة ولا لقوانين ". ثم بعد إثبات هذا العجز... إذن لا بد للعقل أن ينشئ قوانين العدالة، لكن عقل الفرد غير قادر على تحقيق ذلك، إذن لا بد من أن تصدر القوانين كلها من الإرادة العامة، أو المشئة العامة (ص٧٨-٨١). في حين أن مصدر القوانين لدى الجويني، وغيره من المسلمين، هو البشري (فرداً وجماعة) من اجتهادات فيما لا نص فيه، أو فيما فيه نص ظني (دلالة أو ثبوتاً)، ومن الأفضل أن تصدر هذه الاجتهادات في صورة اجتهاد جماعي، أو من مؤسسات جماعية ترعاها الدولة، وتصدر بشأنها قرارات، فتصبح ملزمة للجميع، إذ أن حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية، والخلافية يرفع الخلاف، ويحسم الأمر.

هذا ما أردنا بإيجاز ذكره في هذه العجالة، التي أسأل الله تعالى أن ينفعني بها، ويجعلها خالصة لوجهه الكريم..



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
ندوة

الذكرى الالفية
للمعلمين الجويني
١٤١٩ هـ - ١٤٧٨ هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

موقف إمام الحرمين الجويني
من عزل الحاكم والخروج عليه

د. أحمد ربيع أحمد يوسف

كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

جامعة قطر

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على أشرف المرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد :

فقد نالت قضية الخلافة اهتماماً كبيراً في الفكر الإسلامي إذ ما سل سيف على قضية دينية كما سل على الخلافة، فقد اهتم بها علماء العقيدة وعلماء الفقه وعلماء التاريخ وغيرهم. فعلماء العقيدة أدرجوا قضايا الخلافة في كتب العقيدة، وذلك رداً على الشيعة الذين أدخلوا الإمامة بقضايا فاسدة في العقيدة، حيث جعلوا الإمام ركناً من أركان الدين وتحدثوا عن عصمة الأئمة ورجعتهم وعلمهم للغيب إلى غير ذلك.

وعلماء الفقه تحدثوا عن الخلافة في نواح متعددة مثل كيفية اختيار الأئمة وأهل الحل والعقد وشروطهم وعددهم والبيعة وأحكامها إلى غير ذلك.

أما المؤرخون فقد بحثوا سيرة الخلفاء الراشدين والأحداث التي حدثت في عهودهم وكذلك في دول الخلافة التي أتت من بعدهم.

لذا فلا عجب أن يكون لإمام الحرمين حديث عن الإمامة. بل إن إمام الحرمين تقدم على سابقه بإفراد الحديث عن السياسة الشرعية في مؤلف خاص هو كتابه الغياثي، وذلك لأن إمام الحرمين (لم يقتنع بتناول بحث الإمامة والخلافة في كتب العقيدة والتوحيد، وصرح أنه عرض هذا الموضوع جرياً وراء المناهج المتداولة وأظهر امتعاضه من مجرد العرض المبتسر، وأوضح أن الإيجاز والاختصار لا يشفي عيلاً ولا يحقق مقصداً ولا يوصل إلى الهدف والغاية المرجوة كما أحس بإعراض غالبية الفقهاء عن بيان الأحكام الشرعية المتعلقة بالحكم والخلافة والولاية تجنباً للاصطدام مع الحكام والولاة، وتحسباً لغضبهم فأقدم إمام الحرمين لدراسة هذا الموضوع بجرأة وشجاعة مما جعله متميزاً على غيره ومتفوقاً على بقية العلماء والفقهاء بالإضافة إلى ثقته بنفسه وتوفر الكفاءة والأهلية فيه لخدمة هذا البحث المهم والخطير والإحاطة بجوانبه) (١).

ولقد دعا إمام الحرمين إلى تناول هذه القضايا ما رآه من أحوال الأمة الإسلامية وما تعانيه من تمزق وتناحر نتيجة ضعف خلفاء الدولة العباسية وغلبة رؤساء الجند وحكام

(١) د. محمد الزحيلي : الإمام الجويني، ص ١٤٣، دار القلم، بيروت، دون تاريخ.

الأقاليم لهم على أمرهم فأخذ يبين منزلة الإمام وما يجب له من شوكة وقوة وسيطرة وتمكن واستمكان من شئون الدولة، ويبين ما عليه وما يرجي منه ، وكأنه يرجو بهذا أن يلتفت نظر الإمام المرجو والحاكم القائم إلى الطريق الأرشد.

وقد اخترت أن أتناول قضية «عزل الإمام» وذلك لأنها أصبحت من القضايا الحساسة التي تناقش على بساط البحث في أوقاتنا المعاصرة، وخاصة بعد ما ظهرت موجات العنف والعنف المضاد بين الأنظمة الحاكمة والخارجين عليها، أو ما يعرف بالإرهاب وإرهاب الإرهاب؛ ... إلى غير ذلك .. حتى إننا نسمع كثير أعن تكفير الأنظمة في بلداننا الإسلامية ووصفها بالطواغيت والدعوة للخروج عليها.

وهذا قد أثر سلباً على كثير من الحركات الدعوية في بلداننا الإسلامية ، حتى وصل الأمر إلى اتباع سياسة تجفيف الينابيع في بعض الدول، والقضاء على كل الحركات الدعوية بما فيها الحركات المعتدلة في دول أخرى.

وأقسم الموضوع إلى ثلاثة أبحاث:

١ - المبحث الأول : الإمام المستجمع لشروط الخلافة.

٢ - المبحث الثاني : الإمام الكافر.

٣ - المبحث الثالث : الإمام الفاسق.

ومن الله أستمد العون، ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير.

المبحث الأول

الإمام المستجمع لشروط الخلافة

يقول إمام الحرمين: «الإمام إذا لم يخل عن صفة من صفات الأئمة فرام العاقدون له عقد الإمامة أن يخلعوه لم يجدوا إلى ذلك سبيلاً»^(١).

وذلك لأن طاعة هذا الإمام واجبة باتفاق العلماء وفيها حديث رسول الله -ﷺ-، الذي يقول فيه: (من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصا الله، ومن أطاع أميرى فقد أطاعني، ومن عصى أميرى فقد عصاني)^(٢).

فأهم ما يميز نظام الإسلام عن غيره من النظم الأرضية التي وضعها البشر هو ذلك الوازع الديني في ضمير المؤمن فهو يستشعر -عند قيام الإمام بواجبه- أن الله سبحانه وتعالى قد أوجب عليه الطاعة لهذا الإمام فيؤنبه ضميره ويردعه وازعه الديني عن الإخلال بنظام الدولة أو التمرد والعصيان على أي أمر من أمور الدولة التي وضعها لصالح الأمة، وإن غابت عنه عين الرقيب والحارس لهذا النظام لأنه يشعر بأن الرقيب حي قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، وهو مطلع عليه عالم بأحواله في كل لحظة وأوان، وهذا ما لا وجود له في النظم الأرضية، فكل منهم يراقب عين الرقيب وحارس النظام وهو بشر مثلهم ومن طبيعة البشر الضعف والغفلة والتقصير، فإن غاب عنه فلا رقيب ولا حارس ولا وازع ديني أو خلقي يردعه من التمرد على هذا النظام المراد حفظه.

كذلك فإن المؤمن إذا اتخذ هذه الطاعة قربة لله سبحانه وتعالى وعبادة فله عليها الأجر الجزيل لأنه يطيعهم امتثالاً لأمر الله ورسوله بذلك لا لأشخاصهم فيرجو من الله الثواب على ذلك، أما النظم الأخرى فلا رجاء ولا أجر إلا ما يصيبه في هذه الحياة الدينا من حطامها، ومن النتائج المترتبة على حفظ هذا الحطام^(٣).

وبالتالي فإنه لا يجوز الخروج على هذا الإمام الممثل للشرع المؤدي وظيفته الحامي لرعاية حقوق الله.

(١) الغياشي : ١٨٥.

(٢) رواه البخاري، كتاب الأحكام، فتح الباري (ج١٣/١١١) ومسلم كتاب الإمامة (ج٣/١٤٦٦) والنسائي في البيعة (١٥٤/٧) وغيرهم.

(٣) عبدالله بن عمر الرميحي: الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص ٣٧٥، ٣٧٦، دار طيبة، الرياض.

والإمام الجويني يدلل بأدلة على عدم الخروج على الإمام المستوفي لشروط الإمامة منها:

١ - «لأن عقد الإمام لازم لا اختيار في حله من غير سبب يقتضيه»^(١) :

وتعريف إمام الحرمين للإمامة بأنها عقد حقيقة قررها فقهاء الإسلام ومتكلموه، فقد قرروا أن الإمامة عقد كسائر العقود التي تتم بين طرفين والأمة هنا هي الطرف الأول والرئيسي والإمام هو الطرف الثاني، فالإمامة عقد حقيقي مبني على الرضا قائم بين الأمة والإمام يجب بمقتضاه على الطرف الثاني وهو الإمام أو الرئيس السير بحكمهم على وفق أحكام شريعة الإسلام، ويجب على الطرف الأول وهو الأمة بذل الطاعة والانقياد فيما لا يخالف أوامر الشرع ونواهيه^(٢).

ومن هنا فإن فسخ العقد دون أن يقتضي ما يبرره فيه غبن وظلم نهى عنهما الإسلام.

٢ - الإمام لا يستطيع أن يقوم بواجبه إلا إذا أمن على نفسه، ولذا يقول إمام الحرمين: «لا تنتظم الإمامة ولا تفيد الغرض المقصود منها إلا مع القطع بلزومها»^(٣).

فلو لم تكن لازمة لاهتز سلطان الإمام وربما انساق وراء أهواء البعض خوفاً من خلعه.

٣ - لأن عقد الإمامة يجب ألا يخضع لأهواء الناس ورغبتهم في التغيير لمجرد التغيير، وعبرة إمام الحرمين واضحة في هذا، حيث يقول: «ولو تخير الرعايا في خلع إمام الخلق على حكم الإيثار والاختيار لما استتب للإمام طاعة ولما استمرت له قدرة واستطاعة، ولما صح لمنصب الإمامة معنى»^(٤).

وبهذا يتضح أن إمام الحرمين لا يجيز عزل الإمام المستوفي لشروط الإمامة، ومن باب أولى فلا يجوز الخروج عليه من قبل أي فئة من المجتمع.

(١) الغياثي : ١٨٥.

(٢) د. محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص ٢٢٦، ٢٢٧، مطبعة السعادة سنة ١٩٧٥م.

(٣) الغياثي : ١٨٥.

(٤) الغياثي : ١٨٥.

المبحث الثاني الإمام الكافر

كفر الإمام، فلو ارتد الإمام عن الإسلام، فإنه يعزل بقول إمام الحرمين: «الإسلام هو الأصل والعصام، فلو فرض انسلال الإمام عن الدين لم يخف أنخلاعه وارتفاع منصبه وانقطاعه فلو جدد إسلاماً لم يجدد إماماً إلا أن يجدد اختياره»^(١).

وذلك أمر مجمع عليه بين العلماء، قال القاضي عياض: «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر وعلى أنه لو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع أو بدعة خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك، فإن لم يقع ذلك إلا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر»^(٢).

ويفصل ابن حجر فيقول: «إنه ينعزل بالكفر إجماعاً فيجب على كل مسلم القيام في ذلك فمن قوي على ذلك فله الثواب ومن داهن فعله الإثم ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض»^(٣).

ولكن المشكلة هنا تكمن في الأمور التي تكفر الحاكم خاصة وأنه في عصرنا الحاضر لم يسلم حاكم من وصف البعض له بالردة والكفر والطاغوتية ووجوب الخروج عليه مما هو معلوم ومعروف.

ولذا أرى أنه لا بد من حسم هذه القضية وهي متى يحكم على الحاكم بالكفر هل بإعلان انسلاخه عن الإسلام أم بالتأويل أم بترك الأحكام الشرعية إلى غير ذلك من القضايا.

وهنا نجد الحديث الذي رواه عبادة بن الصامت -رضي الله تعالى عنه- قال: «بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وآثره علينا وألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»^(٤).

(١) الغياثي: ١٣٩. (٢) صحيح مسلم لشرح النووي (٢٢٩/١٢).

(٣) فتح الباري (١٢٣/١٢).

(٤) متفق عليه، البخاري، كتاب الفتن، فتح الباري (٥/١٣) مسلم كتاب الإمارة (١٤٧٠/٣).

قال الخطابي: «معنى بواحاً» يريد ظاهراً بادياً من قولهم باح بالشيء يبوح بوحاً وبواحاً أي أذاعه وأظهره» (١).

فالنص -إذا- يوضح بجلاء الكفر البواح الذي يتعلق بإنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة. كالدعوة إلى ترك الصلاة والتي ورد فيها حديث عوف بن مالك رضي الله عنه قال: سمعت - رسول الله صلى الله عليه وسلم - يقول: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم». قال: قلنا يارسول الله أفلا نناذبهم عند ذلك؟ قال: لا. ما أقاموا فيكم الصلاة لا ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولائكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يداً من طاعته (٢).

وحديث آخر رواه مسلم وغيره عن أم سلمة - رضي الله عنها - قالت: إن رسول الله - ﷺ - قال: إنه يستعمل عليكم امرء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برىء ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلا نقاثلهم؟ قال لا ما صلوا (٣).
ويفهم منه أن النبي ﷺ قد نهى عن مناظرة أئمة الجور إذا ما صلوا.

(١) فتح الباري : (٨/١٣).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، (ج٣/١٤٨٢).

(٣) صحيح مسلم، ك. الإمارة (٣/١٤٨٣) الترمذي : ك. الفتن ومسند أحمد (٦/٢٩٥).

المبحث الثالث الإمام الفاسق

وهو انتفاء شرط العدالة، وشرط العدالة كما هو ملاحظ عند العلماء ليس من شروط الأهلية وإنما من شروط الأفضلية لإجازة بعضهم إمامة الفاسق المتغلب كما سيأتي:

والعدالة ملكة في النفس تمنع صاحبها من ارتكاب الكبيرة والإصرار على الصغيرة وعبر عنها إمام الحرمين بالورع^(١)، وكذلك الغزالي^(٢)، وليس المقصود بالعدالة أن يكون المرشح لرئاسة الدولة الإسلامية معصوماً في أقواله وأفعاله وتصرفاته خالياً من كل نقص مبرأ من كل عيب فهذه صفات لا يدركها إلا الرسل عليهم الصلاة والسلام الذين أكرمهم الله بالعصمة حيث حفظهم من اقتراف الذنوب والمعاصي أما المسلم العادي فقد يقع في الصغائر من الآثام والذنوب ثم يستغفر ربه وينيب إليه.

واشتراط العدالة بالمعنى الذي ذكرته آنفاً قال به علماؤنا وذهب إمام الحرمين إلى أن شرط العدالة معلوم دون الإشارة إليه فبعد أن ذكر شروط الإمام تحدث عن هذا الشرط فقال: «ولم تغفل ذكر الورع صدرأ في الفصل عن ذهول بل رأيناه أوضح من أن يحتاج إلى الاهتمام بالتنصيص عليه فمن لا يوثق به في باقة بقل كيف يرى أهلاً للحل والعقد؟ وكيف ينفذ نصيبه على أهل الشرق والغرب؟ ومن لم يتق الله لم تؤمن غوائله، ومن لم يصن نفسه لم تنفعه فضائله؟»^(٣).

على أنه ينبغي أن نوضح أن اشتراط العدالة يكون حين الاختيار أقصد اختيار أهل الحل والعقد للإمام ولكن إذا كانت الإمامة بالتغلب، فإنه لا يشترط العدالة ولذا كان مذهب السلف رضوان الله عليهم الصلاة والجهاد مع كل إمام برأ كان أو فاجراً لأن هذا من طاعة الله فهم يطاعون في طاعة الله ويعصون في معصيته. قال الإمام أحمد في رواية عبدوس بن مالك العطار: «ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً برأ كان أو فاجراً»^(٤).

(١) إحياء علوم الدين : (٢٠٢/٢).

(١) الغياثي : ص ٨١.

(٤) القاضي أبويعلی الفراء : الأحكام السلطانية، ص ٢٦.

(٢) الغياثي : ص ٨١.

وفي معرض حديث إمام الحرمين عن خلع الأئمة يذكر فقدان الإمام القائم لشروط العدالة وطروء الفسق عليه فيوضح أن ذلك كان مثار خلاف بين العلماء، فيقول: «والذي غمض على العلماء مدركه واعتاص عن المحققين مسلكه طريان ما يوجب التفسير على الإمام» (١).

ثم يوضح اختلاف العلماء حول هذه المسألة فيقول: «ذهب طوائف من الأصوليين والفقهاء إلى أن الفسق إذا تحقق طريانه أوجب انخلاع الإمام كالجنون وهؤلاء يعتبرون الدوام بالابتداء ويقولون اقتتراف الفسق إذا تحقق يمنع عقد الإمامة فطريانه يوجب انقطاعها إذ السبب المانع من العقد عدم الثقة به وامتناع ائتمانه على المسلمين واقضاء تقليده إلى نقيض ما يطلب من نصب الأئمة...» (٢).

ويتحدث عن الرأي الثاني فيقول: «وذهب طوائف من العلماء إلى أن الفسق بنفسه لا يتضمن الانخلاع، ولكن يجب على أهل الحل والعقد إذا تحقق خلعه» (٣). ثم يشرع إمام الحرمين فيوضح رأيه في هذه القضية وهو أن الفسق لا يعزل الإمام بسببه فيقول: «المصير إلى أن الفسق يتضمن الانعزال والانخلاع بعيد عن التحصيل».

ثم شرع في ذكر كثير من الأدلة العقلية والمنطقية لتعضيض رأيه، ومنها:

١ - بما أن الإمام غير معصوم فقد يقع منه بعض الأخطاء ولذا يقول: «إن التعرض لما يتضمن الفسق في حق من لا تجب عصمته ظاهر الكون سراً وعلناً عام الوقوع، وإنما التقوى ومجانبة الهوى ومخالفة مسالك المنى والاستمرار على امتثال الأوامر والانزجار عن المناهي والمزاجر والارعاء عن الوطن المتقود وانتحاء الثواب الموعود هو البديع» (٤).

٢ - ضعف النفس البشرية فقد يضعف الإمام أمام نفسه فيجانبه الورع.

يقول إمام الحرمين: «التحقيق إنه لا يستند على التقوى إلا مؤيد بالتوفيق والجبالات داعية إلى اتباع اللذات والطباع مستحثة على الشهوات والتكاليف متضمنها كلف وعناء ووساوس الشيطان وهواجس نفس الإنسان متظاهرة على حب العاجل

(١) الغياثي : ص ١٤١.

(٢) المرجع نفسه : ص ١٤٢.

(٣) المرجع نفسه : ص ١٤٣.

(٤) الغياثي : ص ١٤٤.

واستنجاز الحاصل والجبلة بالسوء أمانة والمرء على أرجوحة الهوى تارة وتارة والدنيا مستأثرة وباب الثواب محتجب فطوبى لمن سلم ولا مناص ولا خلاص إلا لمن عصم والزلات تجري مع الأنفاس والقلب مطرق الوسواس فمن ذا الذي ينجو في بياض نهار من زلته ولا يتخلص من حق المخافة إلا من يتغمده الله برحمته» (١).

٣ - مسئوليات الإمام قد توقعه في بعض الآثام فيقول: «ومن شغل الإمام عقد الأولوية والبنود، وجبر الجنود ولا يترتب في ديوان المقاتلة إلا أولو النجدة والبأس وأصحاب النفوس الأبية ذوي الشراس والشماس فليت شعري كيف السلامة من معرة الجند وكيف الاستقامة على شرط التقوى في الحل والعقد؟» (٢).

ويضيف أيضاً: ومن شأنه أيضاً تفريق الأموال بعد الاستداد في الجباية والجلب على أهل الشرق والغرب ولا يخفى على منصف أن اشتراط دوام التقوى يجز قصاراه عسر القيام بالإيالة العظمى» (٣).

٤ - سد الذرائع في إباحة تفسيق الإمام والحكم عليه فيقول: «لو كان الفسق المتفق عليه يوجب انحلال الإمام أو يخلعه لكان الكلام يتطرق إلى جميع أفعاله وأقواله على تقن أطواره وأحواله ولما خلا زمن عن خوض خائضين في فسقه المقتضي خلعه ولتحزب الناس أبداً في مطرد الأوقات على افتراق وشتات في النفي والإثبات ولما استتبت صفوة الطاعة للإمام في ساعة» (٤).

٥ - قياس الفسق على المرض ، فكما أن الإمام لو مرض مرضاً يرجى منه البرء فإنه لا يعزل، فكذلك الحال في الفسق رجاء أن يرجع عن غيه ويعود إلى ورعه، يقول إمام الحرمين: «لا خلاف أن الإمام لو طرأ عليه عرض أو عراه مرض امتنع عليه الرأي به ، ولكنه كان مرقوب الزوال لم نقض بانخلاعه ومن شيب في ذلك بخلاف كان منسلأ عن وفاق المسلمين انسلال الشعرة من العجين، فإذا كان كذلك مع أن المرض قاطع نظره في الحال فما يطرأ من زلة وهي لا تقطع نظره على أنها مرقوبة الزوال أولى بأن لا يتضمن انحلاعه» (٥).

(١) المرجع نفسه : ص ١٤٤.

(٢) المرجع نفسه : ص ١٤٤.

(٣) الغياثي : ص ١٤٦.

(٥) المرجع نفسه : ص ١٤٨.

(٤) المرجع نفسه : ص ١٤٤.

«خلاصة ما سبق يجمله إمام الحرمين في قوله:

«تخرج من محصول ما ذكرناه أن القائم بأمر المسلمين إذا لم يكن معصوماً وكان لا يأمن اقتحام الآثام ومن لا يأمن اقتحام الآثام فيما يتعلق بخاصته فبعد أن يسلم عن احتقاب الأوزار في حقوق كافة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها إيفاء واستيفاء ومنعاً واستواء وردعاً ودعاءً وقبولاً ورداً وفتحاً وسداً فلا يبقى لذي بصيرة إشكالاً في استحالة استمرار مقاصد الإمامة مع المصير إلى أن الفسق يوجب انحلال الإمام أو يسلط خلعه على الإطلاق»^(١).

وما ذهب إليه إمام الحرمين هو رأي ثاقب، وذلك إذا كان فسق الإمام لا يتعدى فساد نفسه، وفيه جاءت الأحاديث الآمرة بالسمع والطاعة لأمثال هؤلاء ومنها:

* ما رواه البخاري ومسلم والترمذي وغيرهم عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنها ستكون بعدي أثره وأمور تنكرونها، قالوا: يارسول الله كيف تأمر من أدرك ذلك منا؟ قال تؤدون الحق الذي عليكم وتسالون الله الذي لكم»^(٢).

* وما رواه مسلم من حديث سلمة بن يزيد أنه قال يانبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا فأعرض عنه ثم سأله فأعرض عنه إلى أن قال: «اسمعوا وأطيعوا فإن عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم»^(٣).

* وما رواه مسلم عن حذيفة -رضي الله عنه- قال قلت يارسول الله إنا كنا بشر فجاء الله بخير فنحن فيه فهل من وراء هذا الخير من شر؟ قال: نعم. قلت: وهل وراء هذا الشر خير؟ قال نعم، قلت: فهل وراء هذا الخير شر؟ قال نعم. قلت: كيف قال يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهديي ولا يستنون بسنتي وسيقوم فيكم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس، قال: قلت: كيف أصنع يارسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع»^(٤).

(١) الغياثي: ص ١٤٨.

(٢) البخاري ك. الفتن، فتح الباري (٥/١٣) ومسلم في الزكاة (٧٢٣/٢).

(٣) مسلم ك. الإمامة (١٤٧٤/٣).

(٤) صحيح مسلم، كتاب الإمامة، باب الأمر بلزوم الجماعة، السراج الوهاج، ج ٧، ص ١٤١.

* وما رواه البخاري، ومسلم عن ابن عباس -رضي الله عنهما عن النبي -ﷺ- قال: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإن من فارق الجماعة شبراً فمات؛ مات ميتة جاهلية»^(١).

* وما رواه مسلم عن عوف بن مالك -رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله -ﷺ- يقول: خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم؛ وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنوهم ويلعنوكم. قال: قلت: يارسول الله أفلا نناذبهم عند ذلك، قال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة...»^(٢).

فهذه الأحاديث وغيرها تأمر بطاعة أئمة الجور والفسق فيما ليس بمعصية...

أما إذا عم الفسق وانتشر الظلم فلإمام الحرمين موقف من هذا، فيقول:

«فأما إذا تواصل منه العصيان، وفشا منه العدوان وظهر الفساد وزال السداد وتعطلت الحقوق والحدود وارتفعت الصيانة ووضحت الخيانة واستجراً الظلمة ولم يجد المظلوم منتصفاً ممن ظلمه وتداعى الخلل والخلل إلى عظام الأمور وتعطيل الثغور فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم»^(٣).

ولكن كيف يكون الاستدراك عند إمام الحرمين؟!

إنه لا يقول بإعلان عزله عن طريق أهل الحل والعقد، ولكن بتنصيب إمام آخر ذي شوكة وقوة يستطيع أن يقف ضد الإمام الأول بشرط ألا يؤدي ذلك إلى سفك دماء وإهدار أموال ولذا يقول: إن تيسر نصب إمام مستجمع للخصال المرضية والخلل المعتبرة في رعاية الرعية تعين البدار إلى اختياره فإذا انعقدت له الإمامة واتسقت له الطاعة على الاستقامة فهو إذ ذاك يدرء من كان وقد بان الآن أن تقديم درئه من مهمات أموره فإن أذن فذاك وإن تأبى عامله معاملة الطغاة وقابله مقابلة البغاة...»^(٤).

وهذا بشرط ألا يؤدي إلى فتنة شديدة وذهاب أموال وأنفس، ولذا يقول: «إن علمنا أنه لا يتأتى نصب إمام دون اقتحام داهية وإراقة دماء ومصادمة أحوال جمّة الأهوال

(١) البخاري في ك. الفتن، فتح الباري (٥/١٣) ومسلم ك. الإمامة (ح ١٨٤٩).

(٢) مسلم : ك. الإمامة (٣/١٤٨٢).

(٣) الغياشي : ص ١٥١.

(٤) الغياشي : ص ١٥٥.

وإهلاك أنفس ونزف أموال فالوجه أن يقاس ما الناس مدفوعون إليه مبتلون به بما يفرض وقوعه في محاولة دفعه فإن كان الواقع الناجز أكثر مما يقدر وقوعه في روم الدفع فيجب احتمال التوقع بدفع البلاء الناجز..»^(١).

أما إذا كان المتوقع أن فتنة ستحدث وأموالاً ستذهب، وخلقاً سيقتلون فيرى إمام الحرمين الرضا بالأمر الواقع .

ولذا يقول: إذا كان المرتقب المتطلع يزيد في ظاهر الظنون على ما الحق مدفوعون إليه فلا يسوغ التشاغل بالدفع بل يتعين الاستمرار على الأمر لأمر الواقع وقد يقدم الإمام مهماً ويؤخر آخر والابتهاال إلى الله وهو ولي الكفاية^(٢).

ولا يجيز إمام الحرمين الثورة المسلحة على الحاكم، فيقول: «إن المتصدي للإمامة إذا عظمت حنايته وكثرت عاديته وفشا احتكامه واهتضامه وبدت فضحاته وتتابع عثراته وخيف بسببه ضياع البيضة وتبدد دعائم الإسلام، ولم نجد من ننصبه للإمامة حتى ينتهز لدفعه حسب ما يدفع البغاة فلا نطلق للأحاد في أطراف البلاد أن يثوروا، فإنهم لو فعلوا ذلك لاصطلموا وأبيروا، وكان ذلك سبباً في زيادة المحن وإثارة الفتن، ولكن إن اتفق رجل مطاع ذو اتباع وأشياء ويقوم محتسباً آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر وانتصب لكفاية المسلمين مادفعوا إليه فليمض في ذلك قدماً والله نصيره على الشرط المقدم في رعاية المصالح والنظر في المناجح وموازنة ما يدفع ويرتفع بما يتوقع»^(٣).

ومما سبق يتضح أن موقف إمام الحرمين عدم جواز الخروج المسلح على الحاكم من قبل بعض فئات المجتمع وذلك لأن الخروج يؤدي إلى حدوث فتنة عظيمة ومن هنا فإنه يأخذ بالقاعدة الشرعية درء المفسد مقدم على جلب المصالح أو اختيار أخف الضررين. وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة.

فيوازنون بين أمرين:

الأول : ما يترتب على استخدام القوة وسيل السيف من ضرر .

الثاني : ما يترتب على بقاء الإمام الفاسق من ضرر .

(١) المرجع نفسه : ص ١٥٦ .

(٢) المرجع نفسه : ص ١٥٧ .

(٣) الغياثي : ص

وهم يختارون تحمل أخف الضررين لدفع أشدهما ، فهم يرون باختصار إذا ترتب على عزل الإمام الفاسق فتنة أعظم من فتنة بقاءه فلا يحل الخروج عليه ^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومتى كان السعي في عزله مفسدة أعظم من مفسدة بقاءه لم يجز الاتيان بأعظم الفسادين لدفع أدناهما» ^(٢).

يقول الدكتور عارف أبو عيد: «وأما مرجحات الذين منعوا الخروج على الحكام وإن فسقوا وجاروا وضربوا الإيثار واغتصبوا الأموال هو الآثار الخطيرة التي تترتب على الخروج من الفتن والحروب وعند استعراض المحاولات التي قامت في التاريخ الإسلامي لإحداث التغيير عن طريق القوة لم تؤت ثمارها المرجوة من قيامها وأسفرت عن نتائج خطيرة مازال العالم الإسلامي يعاني من آثارها إلى يومنا هذا ابتداء من خروج الحسين بن علي ومروراً بثورة عبدالله بن الزبير وخروج أهل المدينة على يزيد بن معاوية وما وقع لهم في وقعة الحرة ثم خروج محمد بن عبدالله الملقب بالنفس الزكية وخروج أحمد بن نصر الخزاعي وغيرهم في التاريخ الإسلامي ^(٣).

وهذا أيضاً ما لاحظته شيخ الإسلام ابن تيمية وجعله يقرر: «وقل من خرج على إمام ذي سلطات إلا كان ما تولد على فعله من الشر أعظم مما تولد من الخير» ^(٤).

وأخلص مما سبق :

أن إمام الحرمين كان له رأي ثاقب في هذه القضية نظر مصلحة المسلمين عامة، وليت كلامه يفقهه كثير من المعاصرين الذين يدعون إلى الخروج المسلح على الحكام وتكفيرهم جميعاً.

(١) د. محمد عبدالقادر. أبو فارس : النظام السياسي في الإسلام، ص ٢٦٩، دار الفرقان - عمان - الأردن.

(٢) منهاج السنة النبوية ج ٢، ص ٨٧، طبعة بولاق.

(٣) د. عارف أبو عيد : وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية، ص ٢٢٠.

(٤) ابن تيمية : منهاج السنة، (ج ٢، ص ٢٤١).

الخاتمة

اتضح لنا من خلال البحث عدة نقاط :

- أولاً : مدى تعمق فكر إمام الحرمين في الفقه السياسي ومدى براعته في التنظير له .
ثانياً : موقف إمام الحرمين من عدم جواز الثورة المسلحة على الحكام الفسقة، وذلك دفعاً لضرر أكبر قد يقع على الأمة .



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
ندوة

الذكرى المئوية
للمرحوم الشيخ أبو يوسف
١٩٩٩م - ١٤٢٠هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩م

المفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين الجويني

أ.د. رفيق يونس المصري

مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي

جامعة الملك عبد العزيز - جدة

مقدمة

بسم الله ، والحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله وبعد ، فقد كتب عن الفكر الاقتصادي عند أبي يوسف ، والماوردي ، والغزالي ، وابن تيمية ، وابن القيم ، وابن خلدون ، والمقرئزي ولم تكن الكتابة عن الجويني ميسورة ، لولا صدور كتابه الغياثي ، الذي أودعه أهم أفكاره الاقتصادية والمالية . ومازلت أنتظر صدور كتابه الكبير : «نهاية المطلب في دراية المذهب» ، فلعلي أجد فيه ما يعينني على استكمال رحلتي معه . كما أسأل الله أن يتمكن الباحثون المحققون من العثور على مختصره ، الذي قال عنه : إنه في الحجم أقل من النصف ، وفي المعنى أكثر من الضعف . لعل اطلاعنا عليه يعلمنا الكثير من فن الاختصار .

هناك رسالة دكتوراه واحدة ، كتبت عن الجويني ، ورجعت إليها قائلاً في نفسي : لعل صاحبها رجع إلى مخطوط : «نهاية المطلب» ، غير أنني سرعان ما رأيته يقول في المقدمة : «سوف يكون المصدر الأساسي في البحث كتابه الغياثي» . ولم يرجع إلى : «نهاية المطلب» إلا في مواضع محدودة منه ، ككتاب البيع ، وكتاب الجهاد . كما أنه لم يذكره إلا في مواضع محدودة من رسالته ، لم تزد على خمسة مواضع ، وهي من المواضع الفقهية العامة المعروفة ، التي لم تبرز خصوصيات الجويني ، ولم أجد لها أثراً في خاتمة الرسالة .

لقد تكلم الجويني ، لا سيما في الغياثي ، عن التكاليف أو الفرائض أو الوظائف المالية ، والاقتراض العام ، وبيت المال ، فائضه وعجزه ، والحوائج الأصلية . ولكنني لن أقصر الكلام على هذه الأمور فحسب ، لأن الاقتصاد والتنمية ، وما يتعلق بهما ويمسهما ، إنما يتجاوز ذلك إلى أمور أخرى ، كوظائف الدولة ، والفساد ، والاستقرار ، والابتكار وهذا التجاوز للمفهوم الضيق للاقتصاد والتنمية هو رأي العقلاء والفلاسفة من الاقتصاديين الكبار ، كفرانسوا بيرو وغيره .

والله الموفق ..

شخصيته

تكوينه العلمي :

هو : " البحر الحبر، المدقق المحقق، النظار الأصولي المتكلم، البليغ الفصيح الأديب " ^(١). " أحكم العربية وما يتعلق بها من علوم الأدب، وأوتي من الفصاحة والبلاغة ما أعجز الفصحاء وحير البلغاء " ^(٢). " وسلك طريق البحث والنظر والتحقيق " ^(٣). " ولم يرض بتقليد والده " ^(٤)، مع أنه كان إماماً في عصره. قال : " كنت علقت عليه (أي الإسفراييني) في الأصول أجزاء معدودة، وطالعت في نفسي مائة مجلدة " ^(٥). " جاور بمكة أربع سنين، يدرس ويفتي ويجتهد في العبادة ونشر العلم " ^(٦). " هجرت المجالس من أجله، وانغمر غيره من الفقهاء بعلمه، وكسدت الأسواق في جنبه، ونفق سوق المحققين من خواصه وتلامذته، فظهرت تصانيفه " ^(٧).

" ومن تصانيفه : النهاية في الفقه، لم يصنف في المذهب مثلها، فيما أجزم به (٠٠٠)، والبرهان في أصول الفقه، والإرشاد في أصول الدين (٠٠٠)، والورقات (٠٠٠)، وغيث الأمم (٠٠٠). وله مختصر النهاية، اختصرها بنفسه، وهو عزيز من محاسن كتبه، قال هو نفسه فيه : إنه يقع في الحجم من النهاية أقل من النصف، وفي المعنى أكثر من الضعف " ^(٨).

" وأتى فيه (النهاية) من البحث والتقرير والسبك والتنقيير والتدقيق والتحقيق بما يشفى الغليل " ^(٩). " فما صنف في الإسلام قبله مثله " ^(١٠).

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٤٩.

(٢) نفسه : ٢/٢٥٠.

(٣) نفسه : ٢/٢٥١.

(٤) شذرات الذهب : ٣/٢٥٩.

(٥) طبقات الشافعية الكبرى : ٢/٢٥٢ و ٢٥٤.

(٦) نفسه.

(٧) نفسه : ٢/٢٥٢.

(٨) نفسه : ٢/٢٥٣.

(٩) نفسه : ٢/٢٥٦.

(١٠) نفسه.

وهو ينبغي عن : " كثرة سهره في استنباط الغوامض، وتحقيق المسائل، وترتيب الدلائل " (١). قال عنه المجاشعي النحوي : " ما رأيت عاشقاً للعلم، من أي نوع كان، مثل هذا الإمام، فإنه يطلب العلم للعمل " (٢). وفي بعض الكتب : " يطلب العلم للعلم "، والأول أحسن. " ولا يستنكف عن أن يعزي (أو يعزو) الفائدة المستفادة إلى قائلها، ويقول : إن هذه الفائدة مما استفدته من فلان " (٣). " وإذا لم يرض كلامه زيفه، ولو كان أباه " (٤). قال أبو إسحاق الشيرازي (صاحب المذهب) : " تمتعوا بهذا الإمام، فإنه نزهة هذا الزمان " (٥). " فالفقه فقه الشافعي، والأدب أدب الأصمعي " (٦)، والوعظ وعظ الحسن البصري. وإني أفهم أنه منهم، ولكنه لا يبلغهم، فالشافعي أفقه، والبصري أوعظ، وأحسب أن الأصمعي كذلك.

كان يقول : " أنا لا أنام، ولا أكل عادة، وإنما أنام إذا غلبني النوم، ليلاً كان أو نهاراً، وأكل إذا اشتبهت الطعام، أي وقت كان. وكان لذته ولهوه ونزهته مذاكرة العلم، وطلب الفائدة من أي نوع كان " (٧).

" وإذا وعظ البس الأنفس من الخشية ثوباً جديداً، ونادته القلوب : إننا بشر، فأسجح (= فترفق)، فلسنا بالجبال ولا الحديد " (٨).

قال القشيري : " لو ادعى إمام الحرمين اليوم النبوة لاستغنى بكلامه هذا عن إظهار المعجزة " (٩). وهذا كلام لا أرضاه.

قال الذهبي : " كان هذا الإمام، مع فرط زكائه، وإمامته في الفروع وأصول المذهب، وقوة مناظرته، لا يدري الحديث " (١٠). وكذلك تلميذه الغزالي، كان يقول عن نفسه :

(١) نفسه.

(٢) نفسه : ٢٥٧/٣.

(٣) نفسه.

(٤) شذرات الذهب : ٣٦٠/٣.

(٥) طبقات الشافعية الكبرى ٢٥٣/٣.

(٦) نفسه : ٢٥٦/٣.

(٧) نفسه.

(٨) نفسه : ٢٥٠/٣.

(٩) نفسه : ٢٥٣/٣.

(١٠) سير أعلام النبلاء ٤٧١/١٨.

بضاعتي في الحديث مزجاة = قليلة) ولعل السبكي، في طبقات الشافعية الكبرى، قد أفرط في الدفاع عن الجويني، والهجوم على الذهبي، وإنني أرى منهج الذهبي أكثر عدالة وموضوعية.

قال الجويني: "وغصت في الذي نهى أهل الإسلام عنه (٠٠٠)، والآن قد رجعت إلى كلمة الحق: عليكم بدين العجائز" (١). وإنما يعني بذلك: الفلسفة وعلم الكلام.

من معاصريه في القرن الذي عاش فيه: مجموعة كبيرة من الفلاسفة والعلماء. منهم: ابن سينا (٤٢٨هـ)، وابن مسكويه (٤٢١هـ)، والبيروني (٤٣٠هـ)، والقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ)، والقشيري (٤٦٥هـ)، والباقلاني (٤٠٣هـ)، وابن سيده (٤٥٨هـ)، والجرجاني (٤٧١هـ)، والجويني والده (٤٣٤هـ)، والماوردي (٤٥٠هـ)، والشيرازي (٤٥٦هـ)، والبيهقي (٤٥٨هـ)، والغزالي (٥٠٥هـ)، وابن عبد البر (٤٦٣هـ)، والباجي (٤٧٤هـ)، والسرخسي (٤٩٠هـ)، وأبو يعلى (٤٥٨هـ)، وابن حزم (٤٥٦هـ).

ومن أشهر تلامذته: أبو حامد الغزالي، فهو يشبه أستاذه في تصوفه، لكنه زاد عليه وألف فيه، كما يشبهه في اهتمامه بالفلسفة وعلم الكلام، وله كتاب المستقصى في الأصول، مثلما لشيخه كتاب البرهان، وله أيضاً الوجيز والوسيط والبسيط في الفقه، وللجويني في هذا نهاية المطلب ومتخصره.

"توفى وهو ابن تسع وخمسين سنة" (٢). وكانت وفاته سنة ٤٧٨هـ.

اعتداده بنفسه:

بالرغم مما عرف عن الجويني من التواضع الاجتماعي، فإنه كان شديد الاعتداد بنفسه علمياً، ويلاحظ هذا قارئ كتبه.

من ذلك قوله: "ونأتي بالعجائب والآيات، ونبدي من سر الشريعة ما لم يجر في مجاري الخطرات" (٣). وقوله: "قد تقدم الكتاب النظامي (نسبة إلى وزير عصره: نظام الملك) محتويًا على العجب العجائب، ومنطويًا على لباب الألباب، أحدثه على كر العصر،

(١) طبقات الشافعية الكبرى: ٢/٢٦٠؛ وشذرات الذهب: ٣/٣٦١.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى: ٣/٢٥٨.

(٣) الغياثي، ص: ٣٩٠، ١٥.

وغرة في جبهة الدهر" ^(١). وقوله : "وأنا أتحدى علماء الدهر، فيما أوضحت فيه مسلك الاستدلال، فمن أبدى مخالفة فدونه والنزال، في مواقف الرجال" ^(٢) وقوله : "ومن أبى مسلكتنا فهو عنود جحود، أو غبي بليد" ^(٣).

وأخطر من هذا قوله : "كتاب آخر، هو لعمر الله النبأ العظيم، والخطب الجسيم، والأمر الذي لم يجر بمثله ذكر، ولم يحوم عليه نظم ولا نثر (٠٠٠)، ولست والله أتصلف بالإسهاب في ذكره، وإنما أنبه على علو قدره" ^(٤).

لا أدري : أهو وصف للقرآن أم للغياثي؟

إن الإنسان مهما ارتقى في معارج الكمال فإنه لا يكمل، ولا يمكن لأي عالم مهما علا كعبه في العلم أن يكون معصوماً، فالأنبياء لم يعصموا إلا بعصمة الله لهم. ثم إن الإنسان قد تضطره مواقف إلى الاعتداد، مثلما تضطره مواقف أخرى إلى التواضع. وإن عالماً معتدا لا شك أنه خير ممن يتظاهر بالتواضع، ويدعي العلم، وهو جاهل، يغطي جهله بإظهار التواضع.

حرصه على الابتكار والإضافة العلمية :

"خصلة أحاذرها في مصنفاتي وأتقيها، وتعافها نفسي الأبية وتجتويها (= تكرها)، وهي سرد فصل منقول، عن كلام المتقدمين منقول. وهذا عندي يتنزل منزلة الاختزال والانتحال، والتشيع لعلوم الأوائل، والإغارة على مصنفات الأفاضل. وحق على كل من تتقاضاه قريحته، تأليفاً وجمعاً وترصيفاً، أن يجعل مضمون كتابه أمراً لا يُلَفَى في مجموع، وغرضاً لا يصادف في تصنيف. ثم إن لم يجد بداً من ذكرها، أتى به في معرض التذرع والتطلع إلى ما هو المقصود والمعمود" ^(٥).

"فكم فيه (في كتابه) من عقد في مشكلات فضضتها، وأبكار من بدائع المعاني افتضضتها" ^(٦).

(١) نفسه : ص ٧.

(٢) نفسه : ص ٣٦٣.

(٣) نفسه : ص ٤٤٤.

(٤) نفسه : ص ١٢-١٣.

(٥) نفسه : ص ١٦٤.

(٦) نفسه : ص ١٧٠.

صلته بالحكام :

كانت للجويني صلة بالسلطان ألب أرسلان، ووزيره نظام الملك، في العهد السلجوقي. وتتلخص صلته بالحاكم بأنها صلة عالم صالح بحاكم صالح. فهو رقيب وناصح، وليس بمنافق ولا مداهن ولا غاش، ولا يباع ولا يشتري. فهناك علماء يشتريهم الحكام، ويسهلون عليهم حياتهم، حتى قد يتوهمون، أو يوهمون أنفسهم، بأن الإنسان العادي مثلهم في الحقوق والتسهيلات. ولا ريب أن مقياس التقدم والتخضر، في أي مجتمع، إنما هو في مشاعر الإنسان العادي، لا في مشاعر ذوي السلطة والثروة والنفوذ والجاه. فإذا كان هذا الإنسان يحصل على حقوقه، بلا واسطة ولا رشوة ولا إذلال ولا تعتعة، فإن المجتمع يكون متقدماً فعلاً. وأما إذا كان لا يحصل على حقوقه، أو على جزء قليل منها، إلا بشق الأنفس، والاستغلال، والابتزاز، فإن المجتمع يكون فاسداً، وقادته من الفاسدين المفسدين، برغم الادعاءات والإنجازات والأرقام والمؤشرات الكاذبة، والشعارات والخطب المضللة. فهذا الإنسان لا يلقي بالاً لما يقال ويكتب ويدعي، إنما يلقي بالاً لما يحسه فعلاً في حياته ومعيشته ونشاطه. إن الأمة المتقدمة هي الأمة التي : " يأخذ الضعيف فيها حقه غير متعنت " (١).

تحذيره من خلو الزمان من العلماء :

افترض الجويني في كتابه : " الغياثي " عدة افتراضات، منها خلو الزمان من المجتهدين، ثم خلو الزمان من المجتهدين والمقلدين (نقطة المذاهب) معاً. وقال : " إنني وضعت هذا الكتاب لأمر عظيم، فإنني تخيلت انحلال الشريعة، وانقراض حملتها ورغبة الناس عن طلبها، وإضراب الخلق عن الاهتمام بها، وعابنت في عهدي الأئمة ينقرضون ولا يُخلفون، والمتسمون بالطلب يرضون بالاستطراف، ويقنعون بالأطراف، وغاية مطلبهم مسائل خلافية يتباهون بها، أو فصول ملفقة، وكلم مرتقة في المواعظ، يستعطفون بها قلوب العوام، والهمج الطغام. فعلمت أن الأمر، لو تمادى على هذا الوجه، لانقرض علماء الشريعة على قرب وكثب، ولا تخلفهم إلا التصانيف والكتب " (٢).

لقد مضت القرون الأربعة الأولى، وهي قرون الاجتهاد، وأزفت قرون التقليد

(١) سنن ابن ماجه : ٨١٠/٢.

(٢) الغياثي : ص ٥٢١.

والجمود، وأغلق أو انغلق باب الاجتهاد، وعاین الجويني انقراض العلماء، وكأنه يحذر الناس ويحرضهم على العلم والاجتهاد والبحث العلمي الجاد. ولا جرم أن حكم الجويني حكم عالم لا يشك في مقدرة على الحكم. وهو لم يكن ليرضى عن الماوردي^(١) في عصره، فتأمل المستوى العلمي الذي ينشده للمسلمين. ويبدو أنه لا يهتم بكثرة الكتب، ولا بضخامتها، ولا بحكم العامة عليها، إنما يهتم بما فيها من معان جديدة، وأفكار مضافة.

من أقواله :

- "إنما ينسل عن ضبط الشرع من لم يحط بمحاسنه، ولم يطلع على خفاياه ومكامنه، فلا يسبق إلى مكرمة سابق إلا لو بحث عن الشريعة لألفاها، أو خيراً منها، في وضع الشرع"^(٢).

- "من طلب زماناً صافياً عن الأقداء (= المساوىء والأمراض) والأكدار، فقد حاول ما يندُّ عن الإمكان والأقدار"^(٣).

- "ما يتصور الوصول إلى الاستيقان فيه، في الشريعة، يتعين التوصل إليه"^(٤).

- "معظم الخليفة لا يبيغون الحقيقة"^(٥).

الجويني والمذهب الشافعي :

ينتسب الجويني إلى مذهب إمامه الشافعي (-٢٠٤ هـ) صاحب الأم، وفيه الماوردي (-٤٥٠ هـ) صاحب الحاوي الكبير، والشيرازي (-٤٥٦ هـ) صاحب المذهب، والغزالي (-٥٠٥ هـ) صاحب الإحياء، والرازي (-٦٠٦ هـ) صاحب التفسير، والعز بن عبد السلام (-٦٦٠ هـ) صاحب قواعد الأحكام، والنووي (-٦٧١ هـ) صاحب المجموع، وابن حجر (-٨٥٢ هـ) صاحب فتح الباري.

إن مذهباً يضم هذه النخبة العظيمة من العلماء لاشك أنه مذهب متميز، لأنه قلما نجد مثلهم في مذاهب أخرى. ولم أذكر منهم إلا من تعاملت مع كتبه تعاملأ مباشراً.

ومع قدرة الجويني العالية في الاجتهاد، وبرغم مخالفته للإمام الشافعي في بعض

(١) وله تفسير النكت والعيون (٤ مجلدات)، والحاوي الكبير في الفقه (٢٣ مجلداً)، والأحكام السلطانية، وأدب الدنيا والدين، وتسهيل النظر، ونصيحة الملوك، وقوانين الوزارة، وغيرها.

(٢) الغياثي : ص ٢٢٩.

(٣) نفسه : ص ٢٥١.

(٤) نفسه : ص ٥١١.

(٥) البرهان : ٧٥٦/٢.

الأحيان، إلا أنه بقي على مذهبه. قال : " وقد شهدت بصحة مذهبه الأخبار الصحيحة، والنصوص الصريحة، وسير الخلفاء، ومذاهب العلماء، قبل ظهور اختلاف الآراء " (١).

" والشافعي من المتناهين في البحث عن المطالب، ونخل المذاهب، والاهتمام بالنظر في المناصب والمراتب، ونظره في التأصيل والتفصيل، والتنويع والتفريع، أغوص من نظر من علماء الزمان " (٢).

" فإذا نظر الناظر إلى مذهب الشافعي عرف أنه أعرف الأئمة بكتاب الله تعالى، فإنه عربي مبين " (٣).

" وأما الشافعي فإنه أعرف خلق الله بأصول الشريعة، وأضبطهم لها " (٤).

" ولم ير التعلق بكل أسصواب، لما فيه من الانحلال والانسلال عن ضبط الشريعة " (٥).

" فليعلم الناظر أن أسد المذاهب في القول بالقياس الحق، واجتناب الخروج عن الضبط: مذهب الشافعي. ولست أرى في مسالكة حيداً إلا في أصل واحد، لم يحط بسر مذهبه فيه فهمي، وهو إثباته قتل تارك الصلاة، فإنه لم يرد فيه نص. وتقريب القول فيه يتضمن حكمه لم يثبت أصلها، وهذا مشكل جداً " (٦).

وأرجو أن يعلم القارئ أن مذهبي حنفي، ولست شافعيًا، وليس من غرضي التعصب لمذهب على آخر، فمن تعصب لمذهب حجب عنه ما في المذاهب الأخرى.

الجويني والماوردي :

عاش الجويني ٥٩ سنة في الفترة ٤١٩-٤٧٨هـ، وعاش الماوردي ٨٦ سنة في الفترة ٣٦٤-٤٥٠هـ، فتعاصراً ٣١ سنة، وهو عمر الجويني عند وفاة الماوردي. وعند ولادة الجويني، كان عمر الماوردي ٥٥ سنة. فالماوردي كان متقدماً عليه في الولادة، ولكنه توفي قبله بـ ٢٨ سنة.

(١) الغياثي : ص ٢٤٧. (٢) نفسه : ص ٤١٤.

(٣) البرهان : ١١٤٩/٢.

(٤) نفسه : ١١٥٤/٢.

(٥) نفسه : ١١٤٩/٢-١١٥٠.

(٦) نفسه : ١٢٢٢/٢.

في الفقه، ألف الماوردي : " الحاوي الكبير " (٢٣ مجلداً) ، وألف الجويني : " نهاية المطلب " (٢٠ مجلداً) . وفي السياسة الشرعية، ألف الماوردي : " الأحكام السلطانية " ، وألف الجويني : " الغياثي " . وفي التفسير، ألف الماوردي : " النكت والعيون " ، وقالوا : إن للجويني كتاباً في التفسير لم يتم العثور عليه حتى الآن . وفي أصول الفقه، ألف الجويني : " البرهان " وغيره، ولا نعلم للماوردي تصانيف في الأصول . وفي علم الكلام والعقائد والجدل، ألف الجويني عدداً من الكتب، لا نعلم لها نظيراً عند الماوردي . وبالمقابل، فإن الماوردي قد ألف عدداً من الكتب، لا نعلم لها نظيراً عند الجويني، مثل : أدب الدنيا والدين، وتسهيل النظر، ونصيحة الملوك، وقوانين الوزارة .

ويغلب على كتب الماوردي طابع الجمع، ونقل علوم الآخرين وتجاربهم، حتى من غير المسلمين . وربما حفظت لنا كتبه ما ضاع علينا من كتب الآخرين . أما كتب الجويني فيغلب عليها طابع الاجتهاد والاعتداد والمناظرة والبلاغة . وقد تعرض الجويني، لاسيما في الغياثي، إلى نقد الماوردي، وكتابه الأحكام السلطانية، في عدة مواضع، وكان يأخذ عليه عدم التمييز بين المقطوع (= المعلوم) والمظنون .

وقد يظن بعض الناس أن كلام العلماء بعضهم في بعض، كله من باب التحاسد بين المتعاصرين . وهذا خطأ، لأن العالم الأعلى طبقة (= درجة)، عموماً أو خصوصاً، قد يرى في العالم الأدنى طبقة، ما لا يراه غيره من العلماء، أو من العامة . وليس المعيار في ذلك شهرة العالم، ولا انتشار كتبه . فقد يطبع كتاب طبعات عديدة، ولا قيمة له، إلا عند العامة، أو المتحيزين، أو المتعصبين، أو العاطفيين . وقد يطبع كتاب، ولا تنفذ منه نسخة واحدة، ويكون العلم كله فيه .

لقد استفدت، في بحوثي، من كتب الماوردي، ولعلها طبعت جميعاً . وإنني متشوق للاطلاع على نهاية المطلب للجويني، لكي أقارن بينه وبين الحاوي للماوردي . إن كتب الماوردي نافعة كلها في البحوث الاقتصادية، أما كتب الجويني في علم الكلام فإنها تبدو لي قليلة النفع، في هذا المقام . وأياً ما كان الأمر، فإن مرتبة الجويني في المذهب، وفي الاجتهاد، وفي اللغة، لاشك أنها أعلى بكثير من مرتبة الماوردي . نسأل الله أن ينفعنا بعلم الجميع، وبجميع المذاهب .

آداب المناظرة وحيل المتناظرين :

لقد بينها الجويني في كتابه : " الكافية في الجدل " ، وهي نافعة للاقتصادي وغيره من المشتغلين في البحوث الإنسانية والاجتماعية. وإليك طرفاً منها، جاء في قوله : " فلا أنفة من قبول الحق، والانقياد له، بأحسن الوجوه. فإن الرجوع إلى الحق خير من التماسي في الباطل " (١).

وقال أيضاً : " وأنا أكشف عن وجوه منها (أي من الحيل) لئتنبه على باقيها : فمنها أن يحتال الخصم على الخصم، بالتعمق في العبارات، حتى لا يفهم الخصم من كلامه إلا القليل، لكثرة ما يكون فيه من الغموض والإجمال، وغريب اللغة والتفسير. فإذا أراد أن يتكلم على كلامه، أو يحكي شيئاً منه للكلام عليه، يقول : لم أقل هكذا، ولم أرد ما تحكيه، أو يقول : لم تفهم ما قلت (٠٠٠).

فالوجه في دفع هذه الحيلة أن لا يمكنه من التعمق. فإن تعمق، فاستكشفه حرفاً حرفاً، وكلمة كلمة. فإنه يقصد بذلك تخجيلك وعجزك وانقطاعك عن إيراد ما يلزمه الجواب عنه " (٢).

العلم والجهل والظن والشك :

" الفقه أخص من العلم، والعلم : معرفة المعلوم على ما هو به، والجهل : تصور الشيء على خلاف ما هو به. والعلم الضروري : ما لم يقع عن نظر واستدلال (٠٠٠). وأما العلم المكتسب فهو الموقوف على النظر والاستدلال. والنظر : هو الفكر في حال المنظور فيه (٠٠٠). والظن : تجويز أمرين، أحدهما أظهر من الآخر. والشك : تجويز أمرين، لا مزية لأحدهما على الآخر " (٣).

" والظاهر : ما احتمل أمرين، أحدهما أظهر من الآخر " (٤). وبهذا يصير الظاهر بمعنى الظن، حسب تعريفه لكل منهما.

" وأما الاجتهاد فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض " (٥).

(١) الكافية في الجدل : ص ٥٣٧. (٢) نفس : ص ٥٤٢-٥٤٣.

(٣) الورقات : ص ٩.

(٤) نفسه : ص ١٩.

(٥) نفسه : ص ٣١.

وقد يستخدم العلم، في فقهننا الإسلامي، بمعنى القطع، أو الجزم، أو اليقين، أو التأكد، أي بخلاف الظن. إن فكرة التمييز بين العلم والظن يبدو أنها من الأفكار الغالية على الجويني، إذ يكررها كثيراً في غياثيه.

من ذلك قوله : " لا يدعون علماً، وإنما غايتهم غلبة الظن " ^(١)، وقوله : " وضع كل معلوم ومظنون في موضعه وموقعه " ^(٢)، وقوله : " لم يتميز له المظنون عن المعلوم، والتبست عليه مسالك الظنون بمدارك العلوم " ^(٣)، وقوله : " سياقه المظنون والمعلوم على منهاج واحد " ^(٤).

ونجد في كتاب الله تعالى مصداقاً لهذا التمييز. قال تعالى : ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا، وَمَا نَحْنُ بِمَسْتَیْقِنِينَ﴾ «سورة الجاثية ٣٢». وفي السورة نفسها، «الآية : ٢٤» : ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ، إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾. وفي سورة النجم، «الآية : ٢٨» : ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ، إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾.

فالعلم هنا بمعنى القطع، واليقين، كما قلنا. وربما لهذا السبب، يقال : الله يعلم كذا، ولا يقال : يعرف كذا. وفي العقائد يطلب اليقين، ولهذا سميت يقينا، أو إيماناً، أو ما شابه ذلك. أما في المعاملات، فيكتفي بالظن، وغلبة الظن، ولو طلب اليقين في المعاملات لا نعدمت، ولما أقدم عليها أحد، لأن البشر لا يعرفون الغيب. وكلما نقصت درجة الظن، احتاج الإنسان، في سعيه ونشاطه، إلى تعويض، وهو ما يعرف بعائد المخاطرة.

وهذا المعنى للعلم مهم جداً في عصرنا الحديث، لأن العلم، عند الغربيين، لا يطلق إلا على ما من شأنه القطع واليقين، فمعيار العلم عندهم ما لا يختلف عليه اثنان، أو ما هو قريب من ذلك. أما المعارف المظنونة أو الظنية، فلا يطلق عليها لفظ العلم، ولا تدخل في نطاقه.

وعلى هذا يقول عدد من الاقتصاديين الغربيين بأن علم الاقتصاد ليس علماً ^(٥)، بمعنى

(١) الغياثي : ص ٤٧-٤٨. (٢) نفسه : ص ٦١.

(٣) نفسه : ص ١٤١. (٤) نفسه : ص ١٤٢.

(٥) قارن اقتصادنا للصدر، ص ٣٣ : الاقتصاد الإسلامي ليس علماً. ولا أدري هل يقصد الصدر بهذا القول ما يقصده الغربيون بقولهم : إن الاقتصاد ليس علماً، بمعنى أن مقولاته ليست قطعية، أم يقصد أن الاقتصاد الإسلامي لم يوجد له علم، لأنه لم يطبق بعد، لأن العلم يتعلق بالواقع، لا بالمثل والنظريات، المعنى الثاني هو ما نفهمه من كلامه اللاحق، لكن يبقى الطرح عنده مشوشاً في هذا الموضوع. قارن أيضاً : دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي للقرضاوي، ص ٢٣ : الاقتصاد أمل علم وليس علماً.

أن نظرياته ونتائجه ظنية، وليست يقينية، كما هو الحال بالنسبة للعلوم الدقيقة، كالرياضيات، والعلوم الطبيعية، كالفيزياء، التي تخضع للتجارب المخبرية.

إن القول بأن الاقتصاد ليس علماً، يجب أن لا نفهم منه تطبيقاً للاقتصاد، ولا تحسيناً للعلم، إنما يفهم منه فقط أن نتائج الاقتصاد ظنية، لا يقينية. ولكن قد يكون هناك تحسين، من حيث إن العلم مقطوع به، ودرجة القطع أعلى من درجة الظن.

وإن الغربيين يرون أن المعارف الدينية والأخلاقية ليست علماً، بل هي من قبيل القيم التي يختلف الناس فيها، بين مستحسن لها وغير مستحسن، بين قابل لها ورافض، بين مؤمن بها وجاحد. ولذلك فإن بعضهم يحاول استبعادها من الاقتصاد، سعياً منه لإضفاء صفة العلم على الاقتصاد، ولتقريبه ما أمكن من العلوم الطبيعية والدقيقة.

وإذا كنا نحن المسلمين نتفق مع الغربيين في أن العلم من شأنه القطع، وعدم الاختلاف، إلا أننا نختلف معهم في أن القطع لا يجد مصدره في العقل فحسب، وإنما يجد مصدره أيضاً، وربما بصورة أفضل، في النقل أيضاً، إذ ثبت، ومنهم من لا يؤمن بالنقل، ولا بالدين أصلاً. ونحن اليوم لا نؤمن بالنقل الصحيح الثابت إلا في ظل الدين الإسلامي. يقول الجويني: "العلم يتلقى من العقل، أو من الشرع (٠٠٠). والقواطع الشرعية ثلاثة:

— نص (١) من كتاب الله تعالى، لا يتطرق إليه التأويل؛

— خبر متواتر عن الرسول ﷺ لا يعارض إمكان الزلل روايته ونقله، ولا تقابل الاحتمالات متنه وأصله؛

— وإجماع منعقد (٢).

فالعلم عندنا هو ما كان قابلاً للإثبات، قبولاً أو رفضاً، وذا نتائج قطعية جازمة، سواء كان ذلك بواسطة النقل، أو العقل، أو التجربة (٣).

(١) النص قد يأتي عندنا بمعنى الشاهد المنقول من كتاب ما، وقد يأتي بمعنى النص الذي لا يدخله الاحتمال أبداً، وهذا المعنى يلتصق في كتب اللغة والأصول، في مبحث الألفاظ الواضحة وومراتبها.

(٢) الفياشي: ص ٦٠.

(٣) القيم في الاقتصاد بين الإظهار والإخفاء، رفيق يونس المصري، ص ١٦.

كتابه : الغياثي :

الغياثي هو الاسم المختصر لكتاب : " غياث الأمم في التياث الظلم " ، ولعل المقصود بغياث الأمم هو الوزير نظام الملك ، وقد سبق للجويني أن ألف له كتاباً سماه : " النظامي " ، نسبة إليه ، فليكن الكتاب الجديد هو الغياثي ، على غرار سابقه : النظامي .

ولفظ التياث معناه : اختلاط ، وتداخل . والظُّلم : جمع ظُلْمة . أما ما ذكره محمد الزحيلي ^(١) ، من أن الالتياث بمعنى الحبس ، والظُّلم من الظُّلم ، لا من الظلمة ، فهذا أمر لا أراه صحيحاً .

ولعل هذا الكتاب يعد أهم كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية . وإنه يحتوي على الكثير مما يفيد الاقتصاديين المسلمين ، مثل : التوظيف المالي الإضافي ، والاقتراض العام ، والتعزير المالي (= الغرامات المالية) ، وبيت المال ، ووظائف الدولة ، وغير ذلك . وعبارات الكتاب قوية بليغة ، وفيها الكثير من السجع ، ولكنك لا يتحس فيه تكلفاً . وقد أخبرنا في منتصف كتابه بأنه أراد التحرر من السجع ، لأجل المزيد من التعميق ، ولكني رأيته خفف منه ، ولم يتخل عنه . قال : " وأنا الآن أذكر فصولاً مجموعة ، أنتحي فيها منشأ الحق وينبوعه ، واسترسل في العبارات الكثيرة المطبوعة ، فإن نهايات المعاني لا تحويها الألفاظ المصنوعة ، والكلم المرصعة المسجوعة " ^(٢) .

الفروض التي جاء بها في الغياثي :

فرض الجويني في كتابه الغياثي الفروض التالية :

- فرض خلو الزمان عن الإمام ؛
- فرض خلو الزمان عن المجتهدين ؛
- فرض خلو الزمان عن المجتهدين والمقلدين (نقطة المذاهب) ؛
- فرض خلو الزمان عن العلم بتفاصيل الشريعة ؛
- فرض خلو الزمان عن العلم بأصول الشريعة .

(١) الإمام الجويني ، ص ١٤٦ ، وقلد الزحيلي في ذلك صاحب رسالة : " الآراء الاقتصادية لإمام الحرمين " ، ص ١٢ .

(٢) الغياثي ، ص ٣٥٨ .

وقد تعرض الجويني لهذه الفروض في كتاب آخر^(١).

فما الغرض من هذه الفروض؟ هل كان يعتقد الجويني أن العلم من بعده آخذ في التدهور شيئاً فشيئاً، وأن الناس يتحللون من الشريعة تدريجياً، وأن العلماء سيتحولون من مجتهدين إلى مقلدين، من عارفين بالتفاصيل، إلى جاهلين بها، ثم إلى جاهلين بالكليات نفسها؟

قال: "إني وضعت هذا الكتاب لأمر عظيم، فإني تخيلت انحلال الشريعة، وانقراض حملتها، ورغبة الناس عن طلبها، وإضراب الخلق عن الاهتمام بها. وعانيت في عهدي الأئمة ينقرضون ولا يُخلفون، والمتسمون بالطلب يرضون بالاستطراف، ويقنعون بالأطراف، وغاية مطلبهم مسائل خلافية يتباهون بها، أو فصول ملفقة، وكلم مرتقة في المواعظ، يستعطفون بها قلوب العوام، والهمج الطغام^(٢). فعلمت أن الأمر، لو تهادى على هذا الوجه، لانقرض علماء الشريعة على قرب وكثب، ولا تخلفهم إلا التصانيف والكتب (٠٠٠)، فجمعت هذه الفصول، وأملت أن يشيع منها نسخ في الأقطار والأمصار (٠٠٠). ثم ارتجيت أن يتخذوها ملاذهم ومعاذهم، فيحيطوا بما عليهم من التكاليف في زمانهم، ويحفظوه لصغر حجمه، واتساق نظمه. فهذا ما قصدت، فإن تحقق ظني، فهو الفوز الأكبر، وإلا فالخير أردت، والله المستعان"^(٣).

لقد أورد الجويني بعض الاعتراضات على فروضه، فقال: "وإن زعم السائل أن من أصول شريعتنا ألا تنسى"^(٤). فالرد عليه ما جاء في الحديث: "تعلموا الفرائض وعلموها الناس، فإنها تنسى، وهو أول علم ينزع من أمتي"^(٥).

وقال أيضاً: "وقد ذهبت طوائف من علمائنا إلى أن ذلك لا يقع، فإن أصول الشريعة تبقى محفوظة على ممر الدهور، إلى نفخة الصور.

واستمسكوا بقوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ «سورة الحجر»
«الآية ٩».

(١) البرهان: ٧١٤/١ و ٩٣٧/٢ و ١٣٤٦.

(٢) الطعام: أرذال الطير والسباع، وأرذال الناس وأوغادهم.

(٣) الغياثي، ص ٥٢١-٥٢٢، وقد سبق نقل الجزء الأول منه.

(٤) نفسه: ص ٤٩٢.

(٥) سنن ابن ماجه، ٩٠٨/٢، والمستدرک، ٣٣٢/٤.

وهذه الطريقة غير مرضية، والآية في حفظ القرآن عن التحريف والتبديل، والتصرف والتحويل. وقد وردت أخبار في انطواء الشريعة، وانطماس شرائع الإسلام، واندراس معالم الأحكام، بقبض العلماء، وقد قال ﷺ: سيقبض العلم حتى يختلف الرجلان في فريضة، ولا يجدان من يعرف حكم الله تعالى فيها (١٠٠). وإن تطاول الزمن، فلا يبعد، في مطرد العرف، انمحاق الشريعة أصلاً أصلاً، حتى تدرس بالكلية" (١).

مناقشة ما ذكره الدكتور الديب :

الدكتور الديب صاحب فضل كبير في تحقيق وإخراج كتب الجويني، ولا سيما في مجال الفقه والأصول. وقد كانت رسالته للماجستير تحقيق كتاب البرهان عام ١٣٩٠ هـ = ١٩٧٠ م، ورسالته للدكتوراه فقه إمام الحرمين عام ١٣٩٥ هـ = ١٩٧٥ م.

ذكر الدكتور الديب أن الجويني ربما استخدم هذه الفروض : "ستاراً يحتمي به من حملة المذاهب والمتنزهين، وكأنه يقول بلسان الحال : لو لم أسبق بالمذاهب لكان الحكم الذي أرتضيه هو هذا" (٢).

"فهل هذا هو مذهبه فعلاً؟ وأنه يحتمي بظل هذا الفرض ليقول آراءه؟ لقد كدت أقطع بذلك، ولكن لم لا يكون الاحتمال الآخر قائماً؟ أعني : لم لا تكون المسألة افتراضاً حقيقياً؟" (٣).

إنني أخالف الدكتور الديب، وأرجح الاحتمال الآخر، لأن الفروض متعلقة بخلو الزمان عن العلم بتفاصيل الشريعة أو أصولها، ولذلك فإن القول بالاحتمال الأول لا بد وأن يعني شيئاً خطيراً، لا يليق بمقام الإمام، وهو التحلل من الشريعة. ثم انظر مثلاً إلى ما قاله في الموارد (٤)، لترى أن المسألة هنا لا تتعلق بالمذاهب الفقهية، بل تتعلق بالشريعة نفسها، لأن الموارد كلها في القرآن.

أما استئناس الجويني بذكر المذاهب، فلا يعني أكثر من رغبته في إثبات صحة ما يذهب إليه في الفروض التي يفترضها. وهذا لا يمنعه من ذكر مخالفته للمذاهب أحياناً.

(١) الغياثي : ص ٥٢٣-٥٢٤.

(٢) نفسه : ص ١٣١ م.

(٣) نفسه : ص ١٤١ م؛ وفقه إمام الحرمين، ص ٤٥٨.

(٤) نفسه : ص ٥٠٤. وستريد الأمر بياناً في مبحث العدالة والمساواة، في هذه الورقة.

كما لا يمنعه من ذكر رأيه الآن، لا في ظل اندراسها، ولكنه يفعل هذا بشكل ظاهر، لا تخفي فيه ولا استتار، وهو أجراً من أن يلجأ إليه، ألا ترى إلى جرأته في مناقشة المذاهب الأخرى، كمذهب أبي حنيفة، ومالك؟ ألا ترى أيضاً إلى جرأته في مناقشة إمام كل من هذين المذهبين؟ ألا ترى كذلك إلى جرأته في مناقشة علماء مذهبه، كلما وروى؟

كما أن فروضه ليست بعيدة عن الواقع في زمانه، وهو القرن الخامس الهجري الذي بدت فيه نذر التقليد والجمود، حتى كاد أن ينغلق فيه باب الاجتهاد. وربما لم نجد بعده من العلماء المجتهدين إلا قليلاً من الاستثناءات.

ثم إنك لو نظرت إلى عصرنا هذا، لوجدت أن هناك فئة من الدارسين يدعون إلى الاعتماد على القواعد الكلية، والمقاصد الشرعية، لأن أدمغتهم لم تعد تتسع لكل هذه التفاصيل المذهبية، ولأن أوقاتهم لم تعد تسمح لهم بالرجوع إلى هذا الكم الفقهي الهائل الذي تراكم عبر القرون. كما أنهم ربما رأوا في التفاصيل والفروع الدقيقة ما يكبلهم عن أنشطتهم وأنشطة الناس المختلفة، في هذا العصر المختلف.

الفصل الثاني منهجه

منهجه في الوقائع المستجدة :

"لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء. فإن معظم مضمون هذا الكتاب (الغياثي) لا يلقى مدوناً في كتاب، ولا مضمناً لباب. ومتى انتهى مساق الكلام، إلى أحكام نظمها أقوام، أخلتها على أربابها، وعزيتها إلى كتابها. ولكني لا أبتدع، ولا أخترع شيئاً، بل ألاحظ وضع الشرع، وأستثير معنى يناسب ما أراه وأتحرره. وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة، التي لا توجد فيها أجوبة العلماء معدة" (١).

"وليس يسوغ لنا أن نستحدث وجوهاً في استصلاح العباد، وجلب أسباب الرشاد، لا أصل لها في الشريعة، فإن هذا يجر خرمًا عظيمًا، وخطبًا هائلًا جسيمًا" (٢).

المباحثات كثيرة والمحرمات قليلة :

"مذهب مالك رحمه الله حصر المحرمات فيما اشتمل عليه قوله تعالى : ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه﴾" (٣) «سورة الأنعام» الآية : ١٤٥.

"الصيود مباحة، وليس لها نهاية، فلو اختلط بها صيود مملوكة، والتبس الأمر (٠٠٠) اتفق العلماء على أن الاصطياد لا يحرم، لأن ما يحل من الصيود غير متناه، والمختلط به محصور متناه. وقد قدمنا أن ما لا حرج فيه، ولا حرج، لا يتناهى، وإنما المعداد المحدود ما يحرم. فإذا التبس على بني الزمان أعيان المحرمات، وهي مضبوطة، لم يحرم عليهم ما لا يتناهى" (٤).

"إذا انتقلت حمامات بلدة، وهي مملوكة، إلى بلدة أخرى، واختلطت بحمام مباح، فالذي صار إليه المحققون في علوم الشريعة أنه لا يحرم الاصطياد، بسبب هذا الاختلاط" (٥).

(٢) نفسه : ص ٢٨٧.

(١) الغياثي : ص ٢٦٦.

(٣) نفسه : ص ٤٩٢.

(٤) نفسه : ص ٥٠٠.

(٥) نفسه : ص ٥٠٢.

"فوجب بما ذكرناه أن موجب تفاصيل الشريعة النظر إلى ما لا يتناهى، ولا يتغير الحكم فيه بأن يختلط به ما يتناهى" (١).

"فإن من تأمل قواعد الشريعة وجدها مترددة بين طرفين، أحدهما محصور، والآخر غير محصور، فالنجاسة محصورة، والطهارة لا حصر لها، والتحريم محصور، والإباحة لا حصر لها" (٢).

إذا اختلط الحرام بالحلال، هل يغلب الحلال أم الحرام؟

من خلال النقول السابقة، يتبين أن الجويني قد أعطى الحكم الفقهي إذا اختلط الحرام بالحلال غلب الحلال، لأن الحرام يتناهى، والحلال لا يتناهى. فهذا الاختلاط هو إذن من قبيل اختلاط ما يتناهى بما لا يتناهى.

ثم تعرض الجويني لاختلاط ما لا يتناهى بما لا يتناهى، ولم يعط مثلاً على ذلك، كما فعل في الفرض السابق. وأياً ما كان الأمر، فإن الجويني يحكم في هذا الفرض أيضاً بأصل الحلية، لأن القاعدة عنده أن كل ما لم يكن التحريم فيه مؤكداً، فالأمر مبني فيه على الحل والتوسعة ورفع الحرج (٣).

ومن هذا يتبين أن القاعدة عند الجويني هي أنه إذا اختلط الحرام بالحلال غلب الحلال، خلافاً للقاعدة الشائعة: إذا اختلط الحرام بالحلال غلب الحرام.

الأصل في المعاملات الإباحة:

الأصل في الأبضاع التحريم (٤)، وفي المعاملات الإباحة:

"أما الحظر والإباحة فمن الناس من يقول: إن الأشياء على الحظر، إلا ما أباحته الشريعة (٥٠٠)، ومن الناس من يقول بضده، وهو أن الأصل في الأشياء أنها على الإباحة إلا ما حظره الشرع" (٥).

(١) نفسه: ص ٥٠١.

(٢) البرهان: ١٣٤٩/٢ - ١٣٥٠.

(٣) الغياشي: ص ٥٠٢.

(٤) إن الأصل تحريم الأبضاع الغياشي، ص ٥١٤، "إن التحريم مغلب في الأبضاع" الغياشي، ص ٥٠١.

(٥) الورقات: ص ٢٧.

"فالذي يقتضيه مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله في تفصيل الأحكام إجراء الأعيان على الحظر، إلا أن تقوم دلالة في الحل. والذي يقتضيه مذهب الشافعي رحمه الله إجراء الأحكام على التحليل إلى أن يقوم دليل على الحظر والتحريم. ومذهب مالك رحمه الله حصر المحرمات..." (١).

"إن الأصل طهارة الأشياء، وإن المحكوم بنجاسته معدود محدود" (٢).

"كل ما يشك في نجاسته فحكم الأصل الأخذ بطهارته" (٣).

"إن التحريم إذا لم يقم عليه دليل فالأمر يجري على رفع الحرج" (٤).

ولم تختلف هذه القاعدة في حال شغور الزمان عن العلم بالتفاصيل :

"لو درست تفاصيل الشريعة، وتعافى (= ذهب) نقلتها، وبقيت أصولها (٠٠٠)،

فالذي يقتضيه التحقيق صحيح كل بيع استند إلى رضا" (٥).

"فإذا نسيت المذاهب، فما لا يعلم فيه تحريم يجري على حكم الحل" (٦).

"فإذا درست المذاهب، فليس ادعاء الحظر أولى من ادعاء الإباحة. وإذا تعارضت الظنون انتفى الحكم، كما سبق تقريره، وقد قدمنا في العبادات أن ما انتفى دليل وجوبه لم نوجبه، والتحريم إذا انتفى دليلة كالوجوب إذا عدم دليله" (٧). أي لا تحريم ولا وجود إلا بدليل، أو الأصل عدم التحريم، وعدم الوجوب.

"إذا ساغت المعاملات فلا تخصيص لبعضها بالجواز، فإن منها ما هو وصيلة إلى الأقوات والملابس ونحوها، ومنها ما هو تجائر (تجارات)، وهي مكاسب لا سبيل إلى حسمها. والقول الضابط في ذلك أن ما لا يعلم تحريمه من المعاملات، فلا حجر فيه عند خلو الزمان عن علم التفاصيل" (٨).

(١) الغياثي : ص ٤٩٢.

(٢) الغياثي : ص ٤٣٩؛ والبرهان : ٨٠٦/٢.

(٣) الغياثي : ص ٤٤٩.

(٤) نفسه : ص ٥١٦.

(٥) البرهان : ٩٣٧/٢.

(٦) الغياثي : ص ٤٩٠.

(٧) نفسه : ص ٤٩٢-٤٩٣.

(٨) نفسه : ص ٤٩٦-٤٩٧.

"وقد تمهد أن ما لم يقد عليه دليل التحريم، فلا حرج فيه في الزمان الشاغر عن حملة العلوم بتفاصيل الشريعة" (١).

"إن فرض اختلاط ما لا يتناهى عندنا بما لا يتناهى، فإن كان ما ذكرته محفوظاً عند أهل الزمان، بنوا عليه ما سبق من حمل الأمر على براءة الذمة، عند تخيل الوجوب من غير استيقان (= تيقن). وكذلك ينبني الأمر على الحل، ورفع الحرج، فيما لا يستيقن فيه تحريم. وإن عري الزمان عن الإحاطة بما ذكرته، فالذي تقتضيه القاعدة الكلية نفى الوجوب، فيما لم يقد دليل على وجوبه، وارتفاع الحرج فيما لم يثبت فيه حظر" (٢).
"وكل ما أشكل وجوبه فالأصل براءة الذمة فيه" (٣).

"من الأصول التي آل إليها مجامع الكلام أنه إذا لم يستيقن حجر أو حظر من الشارع في شيء، فلا يثبت فيه تحريم في خلو الزمان" (٤).

"إن التحريم إذا لم يقد عليه دليل فالأمر يجري على رفع الحرج. وقد كررت هذا مراراً، محاولاً الإيناس به. والكلام إذا لم يكن معهوداً (٥)، وذكر مرة واحدة، فقد يتعداه الناظر من غير تعريض على تدبره، فتقوته الفائدة. وإذا تكرر استنبان اعتناء مكرره (٦)، فيترتب عليه اتئاد في البحث عن مغزاه ومقتضاه" (٧).

البيع المؤجل: الأجل والخيار رخصة:

"ومن دقيق ما يجري في هذا الفن، وهو العلق (٨) النفيس في هذا القبيل أن الشافعي ألحق إثبات الخيار والأجل في باب الرخص، من جهة أن قياس التقابل في المعاوضات أن يخرج العوض عن ملك أحد المتعاقدين حسب دخول مقابله في ملكه. وإذا حل أحد العوضين، وتأجل الثاني، كان ذلك خارجاً عن هذا القانون. وكذلك الخيار الطارئ على العقد المبني على اللزوم في حكم الرخص. والتأجيل أثبت فسحة لمن لا يملك الثمن في

(١) نفسه: ص ٤٩٨-٤٩٩. (٢) نفسه: ص ٥٠٢.

(٣) نفسه: ص ٥٠٤.

(٤) نفسه: ص ٥٠٩-٥١٠.

(٥) وهذا يعني أنه هو أول من قال بهذه القاعدة.

(٦) وهو ما يسميه الفرنسيون: *l'idée chere* الفكرة الغالية.

(٧) الغياثي، ص ٥١٦.

(٨) الشيء المحبوب الغالي الذي يتعلق به صاحبه.

الحال، ورجاء أن يتمحله ^(١) إلى منقرض الآجال. والخيار أثبت لتروي من لا بصيرة له، وعدم الدراية في السلع أعم وأغلب من المعرفة بها" ^(٢).

هل الإجارة على خلاف القياس؟

قال الجويني :

"والضرب الثاني ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وهذا مثل تصحيح الإجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن، مع القصور عن تملكها، وضنة ملاكها بها على سبيل العارية" ^(٣).

وقال العز بن عبد السلام :

"العواري (٠٠٠) لا تقع إلا نادراً، لضنة أربابها بها" ^(٤). "ولو لم تجز الإجارة (٠٠٠) لتعطلت جميع مصالحها المبنية عليها، لندرة التبرع بها" ^(٥).

وقال الجويني : "ومن قال : الإجارة خارجة عن القياس، فليس على بصيرة من قوله. فإنها إن خرجت بخروجها عن الاستصلاح، فهي جارية على مقتضى الحاجة، والحاجة هي الأصل، والاستصلاح بالإضافة إليها فرع" ^(٦).

فروض الكفاية منفعتها متعدية :

ما هو مقدر أو مفروض على المجتمع فرض كفاية، مثاله : إذا وجد بين ظهرائي المسلمين مشرف على الردى، مضرور في مخمصة، أو ما شابه ذلك من المصالح العامة، وكان هناك مثرون (موسرون) عالمون به، قادرون على إنقاذه، فيجب عليهم إنقاذه وجوب كفاية. فإن سبق بعضهم إلى الإنقاذ، سقط الوجوب عنه وعن الباقيين. وإذا لم يقم به أحد منهم، بل كل منهم تواكل وتخاذل، وترك الأمر للآخر، حتى هلك المضطر، أثموا جميعاً، وربما كان الأثرى أو الأقدر أكبر إثماً ^(٧).

(١) يحتال له.

(٢) البرهان ٩٣٤/٢، وانظر بيع التقسيط، ص ٣٦-٣٧.

(٣) البرهان : ٩٢١/٢.

(٤) قواعد الأحكام، ص ٣٣٨. (٥) نفسه : ص ٤٧٨.

(٦) البرهان : ٩٣٢/٢، وانظر قواعد الأحكام، ص ٦٢٢، ورسالة القياس في فتاوى ابن تيمية، ٥٣١/٢-٥٥٢، وإعلام الموقعين ٢/٢٢.

(٧) الفياثي : ص ٢٥٩-٢٧٥.

وقد بين الإمام في موضع آخر من كتابه ^(١) منزلة فروض الكفايات، فذكر أنها :
"أحرى بإحراز الدرجات"، وأعلى منزلة في القربات من فروض الأعيان. لأن فرض
العين ينتفع ويثاب به معين، فإذا تركه اختص وحده بالمأثم. أما فرض الكفاية فيتعدى
نفعه إلى الجماعة إذا أقيم، ويمتد إثمه إليها إذا عطل، ويجبر عليه بعض الناس إذا اتفقوا
على تركه ^(٢) ففروض الأعيان فروض فردية، وفروض الكفاية فروض جماعية.

الأخذ بالمصالح المعتبرة :

إن الجويني لا يقدم المصلحة على النص، كما عرف عن الطوفي، بل إنه لا يرى الأخذ
بالمصالح المرسله، كما هو مذهب الإمام مالك. إنما يأخذ بالمصالح المعتبرة، وما يقاس
عليها. ولا أرى صحيحاً ما ذكره القرافي وغيره من أن المذاهب جميعاً تأخذ بالمصالح
المرسله، وأن الخلاف ليس في الأصل، بل في المدى. إنما الصحيح أن الخلاف في أصل
المصالح المرسله، أي لو حذف هذا الوصف (المرسله) لصح كلامهم، لأن المصالح بدون
تقييد يدخل فيها المصالح المرسله والمعتبرة ^(٣).

قال الجويني : "لسنا ننكر تعلق مسائل الشرع بوجوه من المصالح، ولكنها مقصورة
على الأصول المحصورة، وليست ثابتة على الاسترسال، في جميع وجوه الاستصلاح،
ومسالك الاستصواب" ^(٤). فهنا تمييز واضح بين المصالح المعتبرة، والمصالح المرسله،
فلا يجوز الخلط بينهما.

"وأفرط الإمام مالك، إمام دار الهجرة، مالك بن أنس، في القول بالاستدلال، فرئي
يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة، والمعاني المعروفة في الشريعة. وجره ذلك إلى
استحداث القتل، وأخذ المال (التعزير بأخذ المال، التعزير المالي) بمصالح يقتضيها في
غالب الظن، وإن لم يجد لتلك المصالح مستنداً إلى أصول، ثم لا وقوف عنده، بل الرأي
رأيه ما استند نظره فيه، وانتقض عن أضرار التهم والأغراض.

وذهب الشافعي، ومعظم أصحاب أبي حنيفة، رضي الله عنها إلى اعتماد الاستدلال،
وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط،

(١) نفسه : ص ٣٥٨. (٢) تفسير أبي حيان ٦٥٧/٢.

(٣) قارن فقه إمام الحرمين ص ٢٦٣، و ٢٦٥، و ٢٦٨، و ٢٧٤.

(٤) الغياثي : ص ٤٣٠.

وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة في الشريعة.

فالمذاهب إذن في الاستدلال ثلاثة :

أحدها : نفيه والاقتصار على اتباع كل معنى له أصل؛

والثاني : جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب، قربت من موارد النص أو بعدت، إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة : الكتاب، والسنة، والإجماع؛

والمذهب الثالث : هو المعروف من مذهب الشافعي : التمسك بالمعنى، وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربته من معاني الأصول الثابتة " (١).

" وأما مالك رضي الله عنه (٠٠٠) فقد اشتهر مذهبه في استصلاحات مرسلة يراها، انسلت تلك القواعد عن ضبط الشريعة " (٢).

" فلا وجه لإطلاق أيدي الولاة في الدماء والأموال " (٣).

الترجيح بين الكفاءات عن التعارض :

" حاصل الكلام، ومنتهى المرام، إلى أن نقطع بتحريم تقديم المفضول مع التمكن من تقديم الفاضل (٠٠٠). ولو كان أحدهما أفقه، والثاني أعرف بتجنيد الجنود (٠٠٠)، فلينظر ذو الرأي إلى حكم الوقت، فإن كانت أكناف خطة (٤) الإسلام إلى الاستقامة، الممالك منتفضة عن ذوي العرامة (= الشراسة)، ولكن ثارت بدع وأهواء، واضطربت مذاهب ومطالب وآراء، والحاجة إلى من يسوس الأمور الدينية أمس، فالأعلم أولى. وإن تصورت الأمور على الضد مما ذكرنا، ومست الحاجة إلى شهامة وصرامة، وبطاش يحمل الناس على الطاعة ولا يحاش (= يبعد)، فالأشهم أولى بأن يقدم " (٥).

(١) البرهان : ١١١٣/٢ - ١١١٤.

(٢) نفسه : ١٣٣٥/٢.

(٣) نفسه : ١١٥٤/٢، وانظر الموسوعة الفقهية ١٢/٢٧٣-٢٧٠.

(٤) الخطة بالكسر : الأرض. والخطة بالضم : الأمر. يقال : سُمِعَتْ خُطَّةٌ خَسَفَ وخُطَّةٌ سَوَّءٌ. وفي حديث الحديبية : لا يسألونني خطة يعظون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها. وفي حديثها أيضاً : إنه قد عَرَضَ عليكم خطة رشد فاقبلوها، أي أمراً واضحاً في الهدى والاستقامة. وفي رأسه خطة : أي أمر ما، وقيل : أي جهل وإقدام على الأمور. والخطة : الحال والأمر والخطب. جاء فلان وفي رأسه خطة : إذا جاء وفي نفسه حاجة، وقد عزم عليها. لسان العرب.

(٥) الغياثي : ص ١٦٩-١٧١.

وفي كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية: "إذا عرف هذا فليس عليه أن يستعمل إلا أصلح الموجود" (١).

"فإذا تعين رجلان، أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية، وأقلهما ضرراً فيها، فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع، وإن كان فيه فجور، على الرجل الضعيف العاجز، وإن كان أميناً، كما سئل الإمام أحمد عن الرجلين، يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قوي فاجر، والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يغزى؟ فقال: أما الفاجر القوي ففوته للمسلمين، وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه، وضعفه على المسلمين، فيعزى مع القوي الفاجر، وقد قال النبي ﷺ: إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، وروي: بأقوام لا خلاق لهم" (٢). فهنا يميز الإمام أحمد بين المنافع القاصرة والمنافع المتعدية، أو بين المنافع الفردية والمنافع الاجتماعية، فإذا تعارضت المنافع القاصرة والمتعدية، قدمت المتعدية.

الترجيح بالثقة أم بالعدد؟

هذه المسألة يذكرها علماء الحديث والأصول لدى الكلام عن الروايات والأخبار، كما يذكرها علماء القضاء لدى الكلام عن طرق الإثبات. ولها أهميتها في مسائل السياسة والاقتصاد والإدارة، والبحث والتحقيق. ولعلها تفرق ما بين النظم الإسلامية والنظم الديمقراطية.

فإذا استوت الثقة، يمكن الترجيح بالعدد، لكن إذا تعارضت الثقة مع العدد، ما الحل؟ يبدو أن الترجيح للثقة. قال الجويني: "إن الغالب على الظن أن الصديق رضي الله عنه لو روى خبراً، وروى جمع على خلافه خبراً، لكان الصحابة يؤثرون رواية الصديق" (٣).

وقال العز بن عبد السلام: "إن تساوت أنواع المصالح أو المفسد، كان الترجيح بكثرة المقدار" (٤).

(١) الفتاوى : ٢٨/٢٥٢.

(٢) نفسه : ٢٨/٢٥٤-٢٥٥.

(٣) البرهان : ٢/١١٦٨-١٢٧٨.

(٤) قواعد الأحكام، ص ٢٤٦.

قواعد كلية ذات طابع اقتصادي :

- الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة ^(١).
- إذا اختلط الحرام والحلال غلب الحلال ^(٢).
- لا حرام إلا بدليل (الأصل عدم الحرمة) ^(٣).
- لا وجوب إلا بدليل (الأصل عدم الوجوب)، (الأصل براءة الذمة) ^(٤).
- العقد محمول على حكم الصحة ^(٥).
- فضول المال العام تنزل من نجدة الإسلام منزلة السور من الثغور ^(٦).
- الدفع أهون من الرفع ^(٧)، واستخدمه بمعنى الوقاية خير من العلاج. وتبدو هذه القاعدة صحيحة، حتى من وجهة علم الحركة والفيزياء.
- إعداد المال ينزل منزلة إعداد الرجال ^(٨).
- الذخيرة (ادخار بيت المال، أو فائضه) إحدى العديتين ^(٩).
- على المرء أن لا يستبعد حكم الإمام في فلسه (- ماله)، مع نفوذ حكمه في روحه ونفسه ^(١٠).
- على أغنياء كل صقع أن يبذلوا من المال ما يقع به الاستقلال ^(١١).
- يحرم تقديم المفضول مع التمكن من تقديم الفاضل ^(١٢).

(١) الغياثي : ص ٤٧٨، ٤٩٦، ٥١٢.

(٢) الغياثي : ص ٥٠٠؛ والبرهان ١٣٤٩/٢.

(٣) الغياثي : ص ٤٩٠، ٤٩٢، ٥٠٢.

(٤) نفسه : ص ٤٩٣؛ ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠٢.

(٥) نفسه : ص ٤٩٦.

(٦) نفسه : ص ٢٥١.

(٧) نفسه : ص ٢٦٠.

(٨) نفسه : ص ٢٦٣.

(٩) نفسه.

(١٠) نفسه : ص ٢٧٠.

(١١) نفسه : ص ٢٧١.

(١٢) نفسه : ص ١٦٩.

الفصل الثالث

أفكاره في الاقتصاد والبنية الأساسية

مقدمة (حاجتنا إلى اقتصاد أصيل) :

سأترك الكلام في هذه المقدمة لفرانسوا بيرو (François Perroux) (١٩٠٣-١٩٨٧م)، وهو اقتصادي فرنسي وعالمي، شغل مناصب علمية مهمة، وله من الكتب الاقتصادية المطبوعة ٣٧ كتاباً، وغير المطبوعة ٩ كتب، والاجتماعية المطبوعة ١٠ كتب، وغير المطبوعة كتاب واحد، وله من البحوث الاقتصادية النظرية ١١٤ بحثاً، والتطبيقية ٢٣٧، والاجتماعية ١٢٩، والسياسية ٤٥، والفلسفية ٣٧، فمجموع كتبه ٥٧ كتاباً، وبحوثه ٥٦٢ بحثاً^(١)، وقد منحت جائزة نوبل للاقتصادي الفرنسي موريس آليه^(٢) عام ١٩٨٨م، أي في السنة التالية لوفاة فرانسوا بيرو. فلعلهم لم يكونوا يريدون منحها له، فانتظروا وفاته خشية الحرج.

لقد "وضع (بيرو) أسس الفكر الاقتصادي موضع التساؤل والشك"^(٣)، ودعا إلى "محاولة تجديد الفكر الاقتصادي"^(٤)، ورأى أنه "لا الرأسمالية ولا الاشتراكية - حتى لو روجعنا وصححتا - تتيحان للبلدان النامية تحقيق التقدم"^(٥)، وأن "نموذج الغرب الاجتماعي غير قابل للتطبيق فيها"^(٦). "ومن الخطأ الكبير أن يعتقد بلد نام بأن لا خيار له إلا بين النيوكلاسيكية والكينزية، إن عليه أن يبتكر كثيراً، وأن يعدّ صيغة على قدّه ومقاسه"^(٧)، وأن "هذه النظرية (الاقتصادية)، وهي ضمناً نظرية معيارية Normativ لأكثر من اعتبار، تخدم بافتراضاتها وبنائها مصالح البلد الذي ظهرت فيه، وإذا ما طبقت بدون فكر نقدي، في البلدان النامية، فإنها ستضر بها"^(٨)، "وأن التنمية الجديدة تطمح

(١) انظر سيرته العلمية مجلّة بالعربية في الاقتصاد والمجتمع، ص ٣٢٧؛ ومفصلة بالفرنسية في التكنولوجيا الحديثة، ص ٣٢٩.

(٢) انظر له بالعربية : "الشروط النقدية لاقتصاد الأسواق : من دروس الأمس إلى إصلاحات الغد".

(٣) فلسفة لتنمية جديدة، ص ٢٩.

(٤) نفسه : ص ١٥٥، ١٦٤.

(٥) نفسه : ص ٥٩.

(٦) نفسه : ص ٧١.

(٧) نفسه : ص ٩٩.

(٨) نفسه : ص ٨٥.

إلى أن تكون شاملة ومتكاملة ومنبثقة من الداخل^(١). ونادى بأن تكون التنمية لكل إنسان، ولكل الإنسان^(٢).

وتساءل: "هل يستطيع الاقتصاد الرأسمالي اللامركزي أن يفلت من النقد، عندما نرى أنه ما دامت تسيطر عليه احتكاراته ومجموعاته المالية، فإنه لن يفلح في تخليص العالم من الجوع والبؤس"^(٣). ورأى أن "إدخال التقنيات المتقدمة (إلى البلدان النامية) لا يأتي أبداً وحده، بل يترافق بتغيرات محلية في أسلوب الحياة، وبتقليد طائش، ومحاكاة شبه ارتكاسية للبلدان الغنية، من جانب منتجي ومستهلكي البلاد النامية. وهذا التقليد، الذي شجب كثيراً، إنما يفصم عرى التضامن التقليدي، وينسي حاجات ومطامح مجموع السكان. وهكذا من أجل اللحاق بالغرب، ومن أجل تدارك التخلف التكنولوجي، تضحي دول البلاد النامية بالبشر، وتديم تبعيتها"^(٤).

"إن السيارة أو الجرار تغير ملامح قرية أو إقليم، وإن الآثار الإيجابية أو السلبية لهذه التغيرات لا تقدر بسعر السوق، أو بمعدل الربح، أو بمعدل الزيادة المحلية للأجور. إن محاكاة البلاد النامية للبلاد الصناعية تتجاوز أثر التقليد، خاصة فيما يتعلق بالاستهلاك. إنها تطبع سلوك المنتجين، والحاكمين، وسائر العناصر، في الحياة اليومية"^(٥).

كما ذهب إلى أن "القيم الثقافية تلعب دوراً أساسياً في النمو الاقتصادي (٠٠٠)، فإنها مصدر البواعث التي تعوق أو تسرع النمو، وهي أساس تبرير أهداف النمو"^(٦). وتكلم عن "وهم الحياد الأخلاقي"^(٧) في النظريات الاقتصادية، وإفراط الاقتصاديين "في استخدام المصلحة الشخصية لتكوين مذهبهم"^(٨).

(١) نفسه : ص ٢٥.

(٢) نفسه : ص ٢٧؛ والاقتصاد والمجتمع، ص ١٢.

(٣) فلسفة للتنمية جديدة، ص ١٨٠، مع تصرف يسير في الترجمة.

(٤) نفسه : ص ١٩١، بتصرف يسير.

(٥) نفسه : ص ٢١٤.

(٦) نفسه : ص ٥٢.

(٧) نفسه : ص ٧٨.

(٨) نفسه : ص ١٦٠.

وقال : " لم يمتلك الاقتصاديون، باستثناء الكلاسيك الأوائل وبعض الشخصيات الاستثنائية، تكويناً فلسفياً، أو إنهم يخفونه باحتراس، لأنه غير مرغوب فيه داخل أهل الحرفة " (١).

وبين عدد من الاقتصاديين والرياضيين أنه يجب الحذر من ترييض الاقتصاد، والصياغات الرياضية، لأن الأمور القابلة للقياس والحساب والتعابير الرقمية أمور قليلة، وهناك أمور أكثر منها وأخطر، لا تقبل القياس والتعبير الرياضي. هذا إذا افترضنا سلامة العبارات الرياضية وصحتها ودقتها، وأنها ليست ضرباً من ضروب الإرهاب العلمي (٢).

تاريخ الفكر الاقتصادي :

يجب أن لا يعتقد القارئ المسلم أن الفكر الاقتصادي قد بدأ مع الإسلام والمسلمين، فإن هناك قبله أقواماً، كاليونان والرومان وغيرهم، كان لهم فكر اقتصادي، وطرقوا موضوعات مشابهة. فقد كان لأفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م.) كتابان شهيران : الجمهورية، والقوانين. وقد تحدث فيهما عن المدينة الفاضلة (٣)، وعن العدالة، وتقسيم العمل، والنقود، واقتراح إلغاء الملكية الخاصة والإرث (والأسرة) في حق الحكام، حتى لا يحابوا أنفسهم وأسرهم. ويعد هذا ضرباً من الشيوعية، وصفها بعضهم بأنها شيوعية أرستقراطية.

وكذلك كان لأرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م.) كتابان شهيران : السياسة (٤)، والأخلاق. وتعرض إلى الملكية الخاصة وأيدها، وفرق بين القيمة الاستعمالية والقيمة الاستبدالية، وبين العدالة التوزيعية والعدالة التبادلية، وبحث في الثمن العادل، وعيوب المقايضة،

(١) نفسه : ص ١٥٦.

(٢) وانظر أيضاً : "الطاقات والأخطار الناشئة من استخدام الأداة الرياضية في علم الاقتصاد" لموريس آليه، وانظر التكنولوجيا الحديثة لنعيمة شومان، ص ٢٦٥؛ وتنمية أم تبعية لجلال أمين، ص ٥٦. وكتابه هذا الذي اطلعت عليه مؤخراً، يعد كتاباً في الاقتصاد الإسلامي، وإن كان عنوانه لا يدل عليه. غير أنني أخالفه في قوله بأن الحاجات غير المحدودة خرافة (ص ١٤٥)، وأن المستهلك الرشيد خرافة (ص ١٥٦). انظر في الرد على هذا محاضرتي : "إسهامات الفقهاء". كما أرى أنه قد بالغ في رفضه للعديد من المصطلحات الشائعة، مثل : تعظيم، وغيره مما كتبه تحت عنوان : "هوان اللغة العربية في كتاباتنا الاقتصادية" (ص ١٠٦)، وقد نقل في كتابه (ص ١٤٠) عن إدوارد ميشان، أستاذ الاقتصاد بجامعة لندن، ما يصلح أن يكون وصفاً انتقادياً للاقتصاد الرأسمالي، في قالب جذاب. وكنت أتمنى لو أن الدكتور جلال أمين تابع مثل هذه البحوث، ولم ينقطع.

(٣) للفارابي (٣٣٩هـ) بعده كتاب بعنوان : "آراء أهل المدينة الفاضلة".

(٤) وهو مترجم إلى العربية، انظر قائمة المراجع.

وظائف النقود، والفائدة (النقد عقيم لا يلد نقداً)، والاحتكار، والإثراء المشروع وغير المشروع.

هل يعني ذلك أن المسلمين لم يضيفوا شيئاً إلى فكر اليونان والرومان وغيرهم؟ أبداً، بل نعتقد أن لهم إضافات علمية، لا تعود إلى فكرهم فحسب، بل تعود، وبصورة أكبر، إلى شرعهم. ذلك أنهم مطالبون بالنظر الشرعي في الموروث الفكري والاقتصادي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كثيراً من المعاملات المالية كان معروفاً في الجاهلية، كالشركة، والمضاربة (= القراض)، والقرض، والبيع... إلخ. غير أن الإسلام منع بعضها، كالربا والغرر، وهذب بعضها الآخر، وربما صحح بعضها بدون تعديل، على أساس أن الأصل في المعاملات هو الإباحة.

والخلاصة فإن الإسلام أنشأ العبادة، ولم ينشئ المعاملة، كما قال بعض العلماء، لأن المعاملة متروكة للإنسان حسب تطورات الزمان والمكان.

وبعد الإسلام بعدة قرون، جاءت مذاهب ومدارس اقتصادية مختلفة، كمدرسة التجاريين (في القرون ١٦-١٧-١٨)، والطبيين، والتقليديين، والاشتراكيين، والتعاونيين، والحديين، والكينزيين، والنقديين، والتقليديين الجدد، والتاريخيين، والرياضيين، والمؤسسين (بيائين). ويعتقد الغربيون أن الاقتصاد لم يبدأ علمه إلا مع آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠م)، وكتابه: "ثروة الأمم".

المشكلة الاجتهادية والمشكلة الاقتصادية :

"أصحاب المصطفى ﷺ، ورضي عنهم، لم يجدوا في الكتاب والسنة إلا نصوصاً معدودة، وأحكاماً محصورة محدودة، ثم حكموا في كل واقعة عنت، ولم يجاوزوا وضع الشرع، ولا تعدوا حدوده، فعلمونا أن أحكام الله تعالى لا تنتهى في الوقائع، وهي مع انتفاء النهاية عنها صادرة عن قواعد مضبوطة" (١).

"إن نصوص الكتاب والسنة محصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة (٠٠٠)، وهي على الجملة متناهية (٠٠٠). وإن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها" (٢).

(١) الغياثي : ص ٢٦٦-٢٦٧.

(٢) البرهان : ٧٤٣/٣.

" إن المنصوصات متناهية، والوقائع المتوقعة لا نهاية لها " (١).

" ما يتوقع وقوعه من الوقائع لا نهاية له، ومآخذ الأحكام متناهية، فكيف يشتمل ما يتناهى على ما لا يتناهى " (٢).

فالمشكلة الاجتهادية هي أن النصوص محدودة، والوقائع غير محدودة. كذلك المشكلة الاقتصادية الموارد فيها محدودة، والحاجات غير محدودة. كذلك علماء اللغة يطرحون مشكلتهم اللغوية بأن الألفاظ محدودة، والمعاني غير محدودة.

" فالألفاظ والنصوص هي كالموارد النادرة، والمعاني والوقائع والنوازل هي حاجات كثيرة ومتكاثرة، ومتنوعة ومتغيرة ومتجددة.. وكل عالم اقتصاد أو لغة أو أصول أو فقه إنما يحتاج إلى الاجتهاد والاستنباط، لتكثير المعاني والموارد، ولمواجهة الحاجات " (٣).

حرمة الملكية الخاصة :

" الأملاك محترمة كحرمة ملاكها " (٤).

" القاعدة المعتبرة أن الملاك مختصون بأملاكهم، لا يزاحم أحد مالكاً في ملكه، من غير حق مستحق " (٥).

التبادل بالتراضي : حرية التبادل :

" الضرورة تحوج ملاك الأموال إلى التبادل فيها، فإن أصحاب الأطعمة قد يحتاجون إلى النقود، وأصحاب النقود يحتاجون إلى الأطعمة، وكذلك القول في سائر صنوف الأموال.

فالأمر الذي لاشك فيه تحريم التسالب والتغالب، ومد الأيدي إلى أموال الناس من غير استحقاق. فإذا تراضوا بالتبادل، فالشرع قد يضرب على المتعبدین ضرورياً من الحجر في كيفية المعاملات، استصلاحاً لهم، وطلباً لما هو الأحوط والأغبط (= الأنفع)، ثم قد يعقل معاني بعضها وقد لا يعقل علل بعضها، والله الخبير بخفايا لطفه فيها.

(١) الغياثي : ص ٤٠١، ٤٣٠، ٤٣٢.

(٢) نفسه : ص ٤٣٢؛ والبرهان ٢/ ٨٠٥.

(٣) إسهامات الفقهاء، ص ١٦-١٧. ومن الأخطاء الشائعة في الاقتصاد الإسلامي إنكار محدودية الموارد، ولا محدودية الحاجات، انظر : اقتصادنا لمحمد باقر الصدر، ص ٣٤٧؛ و"حول التأصيل الإسلامي" لمحمد قطب، ص ١٤٢؛ والآراء الاقتصادية لإمام الحرمين، ص ١٣، ٣١٨.

(٤) الغياثي : ص ٤٩٣-٤٩٤. (٥) نفسه : ص ٤٩٤.

ثم لو تراضى الملاك على تعدي الحدود في العقد، لم يصح منهم مع التواطؤ (= التواطؤ) والتراضي، إذا بقيت تفاصيل الشريعة. فإذا درست (= ذهبت)، وقد عرف بنو الزمان أنه كان في الشرع تعبدات مرعية في العقود، وقد فاتتهم بانقراض العلماء، وهم لا يأمنون أن يوقعوا العقود، مع الإخلال بحدود الشرع وتعبداته، على وجوه لو أدركها المفتون لحكموا بفسادها (٥٠٠). فلصدروا العقود عن التراضي، فهو الأصل الذي لا يغمض، ما بقي من الشرع أصل، وليجروا العقود على حكم الصحة" (١).

"فإن الخلق مضطرون إلى التعامل، لا يجدون لهم منه بداً" (٢).

"وهذا بيان العقود الصادرة عن التراضي، فأما التغالب فلا يخفى تحريمه، ما بقيت أصول الشريعة" (٣).

"إن المعتمد في البياعات والمعاملات التراضي، والمنع من التغلب والتسالب، فلئن قامت تعبدات في تفاصيل المعاملات، فاعتبار التراضي معلوم، لا ينكر ما بقيت الأصول" (٤).

"لو درست تفاصيل الشريعة، وتعافى (= ذهب) نقلتها، وبقيت أصولها على بال من حملة الدين، فالذي يقتضيه التحقيق تصحيح كل بيع استند إلى رضا" (٥).

الأسعار والعرض والطلب :

تعرض الجويني لهذا الموضوع في كتابه : "الإرشاد"، وهو من كتب علم الكلام. قال :
"الأسعار كلها جارية على حكم الله تعالى، وهي إثبات أقدار أبدال الأشياء، إذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه، من عزة الوجود والرخاء، وصرف الهمم والدواعي، وتكثير الرغبات وتقليلها" (٦).

وظائف الدولة :

حدد الجويني وظائف الدولة في كتابه الغياثي بوجوب نظر الإمام في الأمور المتعلقة بالدين (حفظ الدين)، والأمور المتعلقة بالدنيا، مثل فصل الخصومات، وفرض العقوبات،

(١) نفسه : ص ٤٩٤، ٤٩٥. (٢) نفسه : ص ٤٩٦.

(٣) نفسه : ص ٤٩٧.

(٤) نفسه : ص ٥١٢-٥١٣.

(٥) البرهان : ٩٣٧/٢.

(٦) الإرشاد : ص ٣٦٧، ومن أجل مزيد من التفاصيل والمقارنات انظر أصول الاقتصاد الإسلامي، ص ١٣٠.

وجباية الأخرجة والزكوات، ودفع حاجات المحاييج، والجهاد، والأمن، وسد الثغور، واستخلاف الولاة ونصب القضاة^(١).

قال : " مهمتها حفظ الحوزة (= الحدود)، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف (لعل معناه الخوف) والحييف (= الظلم)، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفائها على المستحقين " ^(٢).

" وإذا تمهدت الممالك، وتوطدت المسالك، انتشر الناس في حوائجهم، ودرجوا في مدارجهم (٠٠٠)، واتسق أمر الدين والدنيا، واطمأن إلى الأمانة الوري، والإمام في حكم البذرقة ^(٣) في البلاد للسفرة والحاضرة، فليكلأهم بعين ساهرة، وبطشة قاهرة " ^(٤).

الأموال التي تمتد إليها يد الدولة :

" الأموال التي تمتد يد الإمام إليها قسمان : أحدهما : ما تتعين مصارفه، الثاني : ما لا يتخصص بمصارف مضبوطة، بل يضاف إلى عامة المصالح. فأما ما يتعين مصرفه فالزكوات، وأربعة أخماس الفياء (٠٠٠). وأما المال الذي يعم وجوه الخير، وهو الذي يسميه الفقهاء : المرصد للمصالح، فهو خمس خمس الفياء، وخمس خمس الغنيمة، وينضم إليها تركة من مات من المسلمين، ولم يخلف وارثاً خاصاً، وكذلك الأموال الضائعة التي أيس من معرفة مالكها " ^(٥).

الاستقرار السياسي : الشوكة :

الاستقرار مهم في التنمية، ومن العوامل المساعدة عليه أن يتم اختيار رئيس الدولة ومبايعته على أساس الشوكة.

قال الجويني : " فالوجه عندي في ذلك أن يعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياء، تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة " ^(٦).

(١) الغياثي : ص ٩٤، ١٨٣، ١٨٤، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٧، ٢٣٢. لقد أجمل وظائف الدولة ص ٢٢، وقضله، ص ١٨٣.

(٢) نفسه : ص ٢٢.

(٣) البذرقة : الحراس يتقدمون القافلة، أو الأمان يعطاه المسافر. (٤) الغياثي : ص ٢١٣.

(٥) نفسه : ص ٢٠٤-٢٠٥، ٢٤١-٢٤٤. وقارن الأموال لأبي عبيد، ص ٢٢، والأموال لابن زنجويه ٩٠/١ و ١١٢، وفتاوى ابن تيمية (السياسة الشرعية) ٢٨/٢٦٩ : " الأموال السلطانية التي أصلها في الكتاب والسنة ثلاثة أصناف : الغنيمة الصدقة، والفياء".

(٦) الغياثي : ص ٧٠.

"ثم أقول : إن بايع رجل واحد مرموق، كثير الاتباع والأشياء، مطاع في قومه، وكانت منعته تفيد ما أشرنا إليه، انعقدت الإمامة. وقد يبايع رجال لا تفيد مبايعتهم شوكة ومُنة (= قوة) قهزية، فلست أرى للإمامة استقراراً" (١).

ويتشكك الجويني في شرط النسب القرشي لإمام الدولة (٢).

كذلك قال ابن خلدون بعده : "عصبية الزلاء (٠٠٠) هي الفائدة من اشتراط النسب" (٣). "ومن القائلين بنفي اشتراط القرشية القاضي أبو بكر الباقلاني" (٤). "إذا ذهب الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهب الكفاية" (٥). "ونحن إذا بحثنا عن الحكمة من اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه (٠٠٠) لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها" (٦). "وقد ذكر ذلك ابن اسحق في كتاب السير وغيره" (٧).

الأمْن (الداخلي والخارجي) :

"وأما اعتناء الإمام بسد الثغور فهو من أهم الأمور" (٨).

"وأما نفذ أهل العرامة (= الشراسة) من خطة الإسلام، ففيه انتظام الأحكام. ولا تصفو نعمة عن الأقداء، ما لم يأمن أهل الإقامة والأسفار، من الأخطار والأغرار، فإذا اضطربت الطرق، وانقطعت الرفاق، وانحصر الناس في البلاد، وظهرت دواعي الفساد، ترتب عليه غلاء الأسعار، وخراب الديار، وهواجس الخطوب الكبار. فالأمن والعافية قاعدتا النعم كلها، ولا يهنا بشيء منها دونهما. فلينهض الإمام لهذا المهم، وليوكل بذلك الذين يخفون، وإذا حزب (= اشتد) خطب لا يتواكلون، ولا يتجادلون، ولا يركنون إلى

(١) نفسه : ص ٧١-٧٢.

(٢) نفسه : ص ٨٠؛ والإرشاد، ص ٤٢٧.

(٣) المقدمة : ٥٨٤/٢.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه : ٥٨٥/٢.

(٧) نفسه : ٥٨٦/٢.

(٨) الغياثي، ص ٢١١.

الدعة والسكون، ويبادرون إلى لقاء الأشرار، بدار الفراش إلى النار. فليس للناجمين من المتلصعين مثل أن يبادروا قبل أن يتجمعوا ويتألبوا (= يتضافروا)، وتتحد كلمتهم، ويستقر قدمهم. ثم يندب لكل صقع من ذوي البأس من يستقل بكفاية هذا المهم. وإذا تمهدت الممالك، وتوطدت المسالك، انتشر الناس في حوائجهم، ودرجوا في مدارجهم (٠٠٠)، واتسق أمر الدين والدنيا، واطمأن إلى الأمانة الوري " (١).

العدالة والمساواة :

العدالة لا تعني بالضرورة المساواة الحسابية، بل تعني الاختلاف بين المختلفين، والتسوية بين المتساوين. فالتسوية بين المختلفين ظلم، والاختلاف بين المتساوين ظلم (٢). فالأجور تختلف باختلاف الإنتاجية والمنفعة، وهذا عدل، فإذا تساوت الإنتاجية والمنفعة تساوت الأجور، وهذا عدل ومساواة. والعطاء قد يكون مختلفاً، كما ذهب إليه عمر رضي الله عنه، وقد يكون متساوياً، كما ذهب إليه أبو بكر رضي الله عنه. والزكاة تعطي للناس لا بمقادير متساوية، بل بمقادير مختلفة حاجاتهم وأعبائهم العائلية.

وهناك حالات تتعين فيها المساواة الحسابية، ذكر منها الجويني بعض حالات توزيع الميراث، إذا نسي علم الميراث، وتشاح الورثة، ولم يصطلحوا، فتوزع عليهم التركة بالتساوي، لا بالقرعة.

" فلو أعضلت تفاصيل الفرائض (٠٠٠)، ومات رجل، وخلف مختصين به، وعلم أنهم ورثته، ولكن أشكل مقدار ما يستحقه كل واحد، فالذي تقتضيه القاعدة الكلية أنهم إذا اصطلحوا وتراضوا على أمر، نفذ ما تراضوا به. وإن أبوا وتمانعوا فالوجه التسوية بينهم، فإنهم مع التباس الحال متساوون، ولا مطمع في ارتفاع اللبس، مع انقراض العلماء، ولا وجه لتبقيّة النزاع بينهم، مع مسيس حاجاتهم، فاقتضى مجموع ذلك التسوية " (٣).

وهذا الحكم من الجويني لا يصلح إلا إذا فرض انقراض العلماء المختصين بتفاصيل الميراث. ولا يعقل بحال من الأحوال أن يكون هذا رأيه في حال وجود العلماء العارفين

(١) نفسه، ص ٢١٢-٢١٣، ٣٧٠.

(٢) انظر الحاوي، ١٠/٥٥٠، ٥٩١، ٦١٢، ٦٢٣؛ وقواعد الإحكام، ص ١١١، ١١٣، ٤٢٢.

(٣) الغياثي، ص ٥٠٥ - ٥٠٦.

بالمواريث. فكيف يقول الدكتور الديب بأن الجويني يتخذ من فروضه في الغياثي ستاراً
لآرائه أو مذهبه يحتمي به من المذاهب الأخرى وأتباعها؟

الشورى :

الشورى، بخلاف الاستبداد بالرأي، ترفع الكفاءة الاقتصادية والإدارية. قال
الجويني: " لا يبعد منه (أي الإمام) أن يستشير في آحاد الوقائع، ويستمد من نتائج
القرائح، ويبحث بمجادبة أطراف الكلام عن مأخذ الأحكام، كيف وقد ندب الله رسوله ﷺ
إلى الاستشارة، فنقال : ﴿وشاورهم في الأمر﴾ «سورة آل عمران» الآية ١٥٩. ولا
منافاة بين بلوغ الرتبة العليا في العلوم وبين التناظر ^(١) والتشاور في العضلات.

ونحن نرى للإمام، المستجمع خلال (= خصال) الكمال، البالغ مبلغ الاستقلال، ألا
يغفل الاستضاءة في الإيالة (= الحكم)، وأحكام الشرع، بعقول الرجال. فإن صاحب
الاستبداد لا يأمن الحيد عن سنن السداد. ومن وفق للاستمداد من علوم العلماء كان حرياً
بالاستداد، ولزوم طريق الاقتصاد.

وسر الإمامة استتباع الآراء، وجمعها على رأي صائب، ومن ضرورة ذلك استقلال
الإمام، ثم هو محثوث على « استفادة مزايا القرائح وتلقي الفوائد والزوائد منها، فإن في
كل عقل مزية، ولكن اختلاف الآراء مفسد لإمضاء الأمور. فإذا بحث عن الآراء إمام
مجتهد، وعرضها على علمه الغزير، ونقدها بالسبر والفكر الأصوب من وجوه الرأي، كان
جالباً إلى المسلمين ثمرات العقول، ودافعاً عنهم غائلة التباين والاختلاف، فكان المسلمين
يتحدون بنظر الإمام ^(٢)، وحسن تدبيره، وفحصه وتنقيره " ^(٣).

"ومما ألقىه إلى المجالس السامي وجوب مراجعة العلماء " ^(٤).

" يتحتم عليه (أي الإمام) ألا يبت أمراً دون مراجعة العلماء " ^(٥).

(١) التناظر هنا : المشاركة في النظر، وليس المقصود : المناظرة.

(٢) أي عندما يختار رأياً موحداً مستمداً من آرائهم.

(٣) الغياثي : ص ٨٦-٨٧.

(٤) نفسه : ص ٣٧٩.

(٥) نفسه : ص ٣٩٢.

توزيع الثروة الإرثية : إذا نسي علم الميراث بعضه أو كله :

١ - إذا علم أنه غير وارث استبعد : " من لا يعلم قطعاً لنفسه استحقاقاً لا نثبت له شيئاً، من غير دليل يقتضيه " ^(١).

٢ - إذا علم أنه وارث :

أ - وعلم أن له النصف مثلاً أخذ النصف : " الذي نعلم كونه مستحقاً إن علم قطعاً أنه يستحق النصف (٠.٠٠) ، فالذي نستيقن استحقاقه يأخذه " ^(٢).

ب - أما إذا شك في نصيبه فالحل هو الصلح أو التساوي : " إذا مات رجل، وخلف مختصين به، وعلم أنهم ورثة، ولكن أشكال مقدار ما يستحقه كل واحد، فالذي تقتضيه القاعدة الكلية أنهم إذا اصطلحوا وتراضوا على أمر، نفذ ما تراضوا به. وإن أبوا وتمانعوا، فالوجه التسوية بينهم " ^(٣).

٣ - " إن شك في أنه هل يستحق النصف الباقي، أم يستحقه الرجل المشكوك فيه (٠.٠٠) ، فهو وصاحبه في الباقي متساويان " ^(٤)، أي يصطلحان أو يقتسمان بالسوية.

٤ - إذا شك كل منهم في أنه وارث أو محجوب، اصطلحوا أو تساوا : " إذا مات، وخلف طائفة من الأقارب، وجوزوا أن يكون فيهم محجوبون، وقدر كل واحد ذلك في نفسه، واستوا في هذا التردد، وتحققوا أنهم المستحقون، أو فيهم المستحقون، فالذي تقتضيه القاعدة : الاصطلاح أو التسوية، كما سبق تقريره " ^(٥).

ولا يجوز هنا اللجوء إلى القرعة، لأن القسمة ممكنة، فلا تجوز القرعة إلا في حال التساوي، والتشاح (= عدم الاصطلاح)، وعدم إمكان القسمة.

غياث الأمم، وثروة الأمم :

إذا كان آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠م) قد كتب ثروة الأمم في القرن الثامن عشر الميلادي، فإن الجويني (١٠٢٨ - ١٠٨٥م) قد كتب غياث الأمم في القرن الحادي عشر الميلادي.

(١) نفسه : ص ٥٠٧. (٢) نفسه.

(٣) نفسه : ص ٥٠٥.

(٤) نفسه : ص ٥٠٧.

(٥) نفسه : ص ٥٠٦، وارجع إلى مبحث العدالة والمساواة في هذه الورقة.

لقد ذهب آدم سميث إلى : "أننا لا نتوقع الحصول على طعامنا، بدافع حب الخير، لدى اللحام (٠٠٠) أو الخباز، وإنما بمراعاتهم لمصلحتهم الشخصية. إننا لا نتوجه إلى إنسانيتهم، بل إلى حبهم لذاتهم، ولا نتكلم معهم أبداً عن ضروراتنا إلى إنسانيتهم، بل إلى حبهم لذاتهم، ولا نتكلم معهم أبداً عن ضروراتنا، بل عن منافعهم" (١).

It is not from the benevolence of the butcher (...) or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity, but to their self-love, and never talk to them of our own necessities, but of their advantages.

وذهب الجويني، قبله بسبعة قرون، إلى أن عقود المعاوضات أكثر حفزاً للناس من عقود التبرعات. وضرب على ذلك مثلاً بالإجارة والإعارة، فرأى أن الإعارة لا تقع إلا نادراً، لضنة الناس بها، ولو لم تكن الإجارة جائزة لتعطلت جميع المصالح المبنية عليها (٢). ففي الإجارة مصلحة شخصية دنيوية مادية تحرك أكثر الناس، أما الإعارة فالمصلحة فيها دينية لا تحرك إلا القليل من الناس.

ونجد هنا أن تحليل كل من الجويني وسميث مبني على ما هو كائن، لا على ما يجب أن يكون. والدوافع في المعاوضات دوافع مبنية على المصلحة الشخصية (الأثرة)، في حين أن الدوافع في التبرعات دوافع مبنية على مصلحة الآخرين (الإيثار). والدوافع الأولى هي الدوافع العادية التي يجب أن يبنّي عليها النشاط الاقتصادي، أما الدوافع الأخرى فهي دوافع استثنائية يمكن أن يبنّي عليها العمل الخيري (٣).

(١) ثروة الأمم The Wealth of Nations، ص ١٤.

(٢) البرهان : ٩٢٤/٢، وانظر أيضاً قواعد الأحكام للعلامة ابن عبد السلام، ص ٢٣٨، ٤٧٨.

(٣) لمزيد من التفاصيل، انظر إن شئت محاضرتي : "إسهامات الفقهاء في الفروض الأساسية لعلم الاقتصاد"، ص ٧-٣١.

الفصل الرابع أفكاره في المالية العامة

إدارة متشابهة : اليتيم، بيت المال، الوقف :

" القيم المنصوب في مال طفل مأمور بالألا يقصر نظره على ضرورة حاله، بل ينظر في مآله، باستنماء ماله، وطلب الأغبط (= الأنفع) فالأغبط، في جميع أحواله. وليس أمر كل الملة بأقل من أمر طفل، ولا نظر الإمام القوام على خطة الإسلام بأقصر نظراً وفكراً من قيم " (١)

ظاهرة ازدياد النفقات العامة :

كثير من كتب المالية العامة (أو الاقتصاد العام) تشير إلى هذه الظاهرة، في فصل أو مبحث خاص. وقد رأيت أن الجويني قد سبق إلى الإشارة إلى مثلها، مع الفارق الزمني الكبير.

قال الجويني : "إن عساكر الإسلام إذا كثروا (٠٠٠)، وعظمت المؤن القائمة بكفايتهم... " (٢)

"أما الآن فقد اتسعت خطة الإسلام، وهي على الازدياد، والحمد لله، على ممر الأيام " (٣)

"لما ولي عمر رضي الله عنه الأمر، واتسعت خطة الإسلام (٠٠٠)، وكثرت الغزوات (٠٠٠)، واستمدت (= امتدت) الدولة " (٤)، حتى إن عمر رضي الله عنه لم يقسم أرض العنوة، بل وقفها وقفاً عاماً على المسلمين، لكي يسد بخراجها الانفاق العام المتزايد.

"لما انتشرت الداعية، وكثرت المؤن المعنية، تسبب أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه إلى توظيف الخراج والأرفاق على أراضي العراق " (٥).

(١) الغياثي : ص ٢٦٤، مع شيء من التصحيح. وانظر لي مقالين عن إدارة أموال اليتامى، في مجلة الأموال، العدد ٦ والعدد ٧ لعام ١٩٩٨م.

(٢) الغياثي : ص ٢٨٠-٢٨١. (٣) نفسه : ص ٢٥٥. (٤) نفسه : ص ٢٥٢.

(٥) نفسه : ص ٢٨٤، وانظر : "الزكاة والنظام الضريبي المعاصر"، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلام، لندن، المجلد ٣، العدد ٢، لعام ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ص ٦٦.

إيرادات الدولة لا يعول فيها على الغنائم :

"المغانم في وضع الشرع ليست مقصورة، فإن الغرض التجرد للجهاد، إعلاءً لكلمة الله، وحيطة الملة (٠٠٠)، إذ لا يليق بمحاسن الشريعة أن نجعل بذل المهج والتغريب (=المخاطرة) بالأرواح إلى تحصيل المغارم ذريعة.

فإذن لا تقوم المملكة بتوقع الاغتنام، ولا بد للإمام من الاعتصام بأوثق عصام، على ممر الأيام (٠٠٠). ولا أشبه ما يرتقب من مغنم، بالإضافة إلى المؤن (= النفقات) القارة، إلا بما يقتنصه القانصون من الصيد (جمع صيد)، بالإضافة إلى النفقات الدائرة. فلو ترك الناس المكاسب، معولين على الاصطياد، لهلكوا وضاعوا، واضطربوا وجأعوا" (١).

فالدولة التي تعول في دخلها على المغنم، كالفرد الذي يعول في دخله على الصيد.

"وقد تقرر أن الاستظهار بأقصى العدد والعدد محتوم، ولا يفي به توقع مغنوم" (٢).

ثم إن اتفقت مغانم، واستظهر بأخماسها بيت المال، وغلب على الظن اطراد الكفاية، إلى أمد مظنون ونهاية، فيغض حينئذ وظائفه (٣)، فإنها ليست واجبات توقيفية، ومقدرات شرعية، وإنما رأيناها نظراً إلى الأمور الكلية. فمهما استظهر بيت المال واكتفى، حط الإمام ما كان يقتضيه وعفا. فإن عادت مخايل حاجة، أعاد الإمام مهاجه" (٤).

الإنفاق العام :

"أما القول الضابط في كلي المصارف فأقول : من يرعاه الإمام بما في يده من المال ثلاثة أصناف :

- صنف منهم محتاجون، والإمام يبغي سد حاجاتهم، وهؤلاء معظم مستحقي الزكوات (٠٠٠)، وللمساكين استحقاق في خمس الفيء والغنيمة (٠٠٠)؛
- والصنف الثاني : أقوام ينبغي للإمام كفايتهم (٠٠٠)، ليكونوا متجربين لما هم بصده، من مهم الإسلام. وهؤلاء صنفان :

(١) الغياثي : ص ٢٨٢-٢٨٣.

(٢) نفسه : ص ٢٨٤.

(٣) الوظائف هنا هي التكاليف المالية الإضافية.

(٤) الغياثي : ص ٢٨٦.

- أحدهما : المرتزقة، وهم نجدة المسلمين وعدتهم (٠٠٠). فينبغي أن يصرف إليهم ما يرمُّ خلتهم، ويسد حاجتهم، ويستعفُّوا به عن وجوه المكاسب والمطالب (٠٠٠)، وينتدبوا من غير أن يتناقلوا، ويتشاغلوا بقضاء أرب، وتمهيد سبب (٠٠٠)؛

- والصنف الثاني : الذين انتصبوا لإقامة أركان الدين، وانقطعوا، بسبب اشتغالهم واستقلالهم بها، عن التوسل إلى ما يقيم أودهم، ويسد خلتهم (٠٠٠)، فعلى الإمام أن يكفيهم مؤنهم، حتى يسترسلوا فيما تصدوا له بفراغ جنان، وتجرد أذهان، وهؤلاء هم : القضاة، والحكام، والقسام، والمفتون، والمتفقهون، وكل من يقوم بقاعدة من قواعد الدين، يليه قيامه عن ما فيه سداه وقوامه.

فأما المرتزقة فالمال المخصوص بهم أربعة أخماس الفيء والصنف الثاني يدر عليهم كفايتهم وأرزاقهم من سهم المصالح... " (١).

فائض بيت المال :

"أما القول في نرف الأموال، أو الاستظهار بالذخائر (٠٠٠)، فقد ذهبت طوائف من علماء السلف إلى أن الإمام إذا أوصل كل ذي حق في بيت المال إلى حقه، وفضل في بيت المال مال، فلا سبيل إلى تبقيته، بل يتعين تفريقه (٠٠٠) " (٢).

"والذي أقطع به أن الحاجات إذا انسدت، فاستمكن الإمام من الاستظهار بالادخار، فحتم عليه أن يفعل ذلك، ولست أرى ذلك من مسائل التحري التي تتقابل فيها مسالك الظنون " (٣).

"فلا معول على مملكة، لا يمتعضد لها من الأموال، فإنها شوف الرجال، ومرتبطة الأموال " (٤).

"وأما ما تعلق به الأولون من سير الخلفاء (٠٠٠) فنقول : ما كانت الأموال تبلغ في زمنهم مبلغاً يحتمل الادخار، فإن الصديق رضي الله عنه بلي في معظم زمانه بقتال أهل الردة (٠٠٠). ثم لما ولي عمر رضي الله عنه الأمر اتسعت خطة الإسلام، وانتشرت رايات

(١) نفسه : ص ٢٤٤.

(٢) نفسه : ص ٢٤٧.

(٣) نفسه : ص ٢٥٠.

(٤) نفسه.

الدين، واستفحل أمر المسلمين، وكثرت الغزوات... " (١).

" ولا نقطع بأن بيت المال خلا في زمان أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه عن الأموال، بل نظن ظناً غالباً أنه كان استظهر بذخائر " (٢).

" ولم يتفرغ أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه من مصادمة البغاة، ومكاوحة (٣) الطغاة، إلى تجهيز الغزاة " (٤).

" فاما الآن فقد اتسعت خطة الإسلام، وهي على الازدياد، والحمد لله، على ممر الأيام، ولكل زمان رسمه وحكمه، ونحن على ارتجال من عبقولنا، نعلم فيما نمضي ونحكم أن صاحب الأمر لو لم يجعل الاستظهار بالادخار أكثر همه عند الإيثار، واطراد أسباب الاختيار، لعظم الفتق وعسر الرتق، وأفضى الأمر إلى عظام لا يحيط بها مجاري الأفكار " (٥).

"والذخيرة إحدى العديتين" (٦)

وتحسن الإشارة هنا إلى أن هناك اتجاهين فقهيين، فيما يفيض عن مصارف بيت المال: الاتجاه الأول هو توزيع الفائض في صورة عطاء، وعدم ادخار أي شيء من المال، أما النوائب فإنها إذا نزلت، فرضت الدولة على الأغنياء ما يكفي لرفعها. وهو مذهب الشافعية، وقول للحنابلة. والاتجاه الثاني هو وجود ادخار هذا الفائض للنوائب، لأنه يحقق سرعة التصرف في رفعها. وهو مذهب الحنفية والمالكية، وقول للحنابلة (٧). وعلى هذا فإن الجويني يخالف مذهبه، في أمر الفائض، وينضم إلى المذاهب الأخرى.

التعزيز المالي :

التعزيز المالي يعني العقوبات أو الغرامات المالية، وهي أحد الموارد المالية للدولة. ولا يرى الجويني جوازها، ورد على القائلين بها، وقال : " ليس لنا أن نستحدث وجوهاً في

(١) نفسه : ص ٢٥٢.

(٢) نفسه : ص ٢٥٤.

(٣) المكاوحة : المشاتمة، والمجاهرة بالخصومة، والمقاتلة.

(٤) الغياثي : ص ٢٥٤.

(١) نفسه : ص ٢٥٥-٢٥٦.

(٢) نفسه : ص ٢٦٣.

(٣) الموسوعة الفقهية : ص ٣٤٦.

استصلاح العباد، وجلب أسباب الرشاد، لا أصل لها في الشريعة، فإن هذا يجر خرمًا عظيمًا، وخطبًا هائلًا جسيماً" (١).

"فإن قيل : أليس عمر بن الخطاب رضي الله عنه شاطر خالد بن الوليد ماله وشاطر غمزو بن العاص ماله" (٢).

"قلنا : ما فعله رضي الله عنه محمول على محمل سائح (٠٠٠)، فلعله رأهما مجاوزين حدود الاستحقاق" (٣).

ومن المعلوم أن التعزير بأخذ المال يمنعه جمهور الفقهاء، ويجيزه ابن تيمية (٤)، وابن القيم (٥)، والشاطبي (٦). وكأن الجويني يجيزه في حالات استثنائية: "نعم لا يبعد أن يعتني الإمام، عند منسب الحاجات، بأموال العتاة، وهذا فيه أكمل مردع ومقنع، فإن العتاة العصاة إذا علموا ترصد الإمام لأموالهم (٠٠٠)، كان ذلك وازعاً لهم عن مخازيهم وزلاتهم" (٧).

الاقتراض العام :

"كان رسول الله ﷺ إذا أضاق (= افتقر) المحاويع والفقراء، استسلف من الأغنياء، وربما استعجل الزكوات" (٨).

"والذي يوضح المقصد أنه لو اشتقرض لكان يؤدي ما اقترضه من مال فاضل، مستغن عنه في بيت المال" (٩).

"لست أ منع الإمام من الاقتراض على بيت المال، إن رأى ذلك استنابة للقلوب، وتوصلاً إلى تيسر الوصول إلى المال" (١٠).

(١) الغياثي : ص ٢٨٧.

(٢) نفسه : ص ٢٨٩.

(٣) نفسه.

(٤) الفتاوى : ١١٨، ١١٣، ١٠٩/٢٨.

(٥) الطرق الحكمية، ص ٢٦٦؛ وإعلام الموقعين، ٩٨/٢؛ وزاد المعاد، ٥٧١/٣.

(٦) الاعتصام، ١٢٣/٢، وانظر الموسوعة الفقهية، ٢٧٠-٢٧٣.

(٧) الغياثي، ص ٢٨٨.

(٨) نفسه، ص ٢٧٤-٢٧٥.

(٩) نفسه، ص ٢٧٦.

(١٠) نفسه، ص ٢٧٧.

"وما ذكره الأولون من استسلاف رسول الله ﷺ عند مسيس الحاجات، واستعجاله الزكوات، فلست أنكر جواز ذلك، ولكني أجوز الاستقراض عند اقتضاء الحال، وانقطاع الأموال" (١).

وبهذا مهد الكلام في الموضوع لمن بعده، كالغزالي (٢) من الشافعية، والشاطبي (٣) من المالكية، وغيرهما.

اقتراض أم توظيف؟

إذا استقرض الإمام، فلا بد من تقدير مال فاضل في بيت المال مستقبلاً، لوفاء القرض منه. أما إذا استقرض، ولم يقدر هذا المال المستقبلي، فإن القرض سيوفى بقرض آخر، فإذا وفي القرض بقرض أدى هذا إلى سلسلة من القروض المتوالية، تعجز الدولة عن الوفاء بها ولعل هذا ما أراده الجويني بقوله: "لو استقرض لكان يؤدي ما اقترضه من مال فاضل، مستغن عنه في بيت المال. وربما تمس الحاجة إلى ما يقدره في الحال فاضلاً، ثم يقتضي الحال استرداد ما وفيناه على القرض، ويستدبر التدبير، فلا يزال في رد واسترداد، وما أدى إلى التسلسل، فهو في وضعه لا يتحصل" (٤).

يبدو أن الجويني يميل إلى عدم الاستقراض، وإن كان لا يمنعه ذلك حتى لو قدر مال في المستقبل. "فإن درّ لبيت المال مال، فحظ المسلمين منه تهيؤه للحاجات في مستقبل الأوقات" (٥)، أي المال المستقبل يرصد لحاجات المستقبل.

"والجملة في ذلك أنه إذا ألت ملمة، واقتضى إمامها مالاً، فإن كان في بيت المال مال، استمدت كفايتها من ذلك المال، وإن لم يكن في بيت المال مال، نزلت على أموال كافة المسلمين، فإذا كفيت من أموالهم، فقد انقضت، وانقطعت تبعاتها وعلائقها، فإذا حدث مال، تهيأ ما حدث للحوادث المستقبلية" (٦)، أي الحوادث الحاضرة يحسن تمويلها بمال حاضر، والمال المستقبل يحسن أن يمول به حوادث مستقبلية. ولا يصار إلى القرض إلا إذا

(١) نفسه، ص ٢٧٩.

(٢) شفاء الغليل، ص ٢٤١.

(٣) الاعتصام، ١٢٢/٢.

(٤) الغياثي : ص ٢٧٦.

(٥) نفسه : ص ٢٧٧.

(٦) نفسه : ص ٢٧٧.

غلب على الظن أن المال المستقبل يستوعب الحوادث المستقبلية، ويبقى منه فائض، يوفي به القرض^(١).

وإذا لم يكن للدولة مال مرتقب، تستطيع به وفاء القرض، فلا تقترض. فهذا كالمضطر في مخمصة، يبذل له المال من غير بدل، إذا لم يكن له مال حاضر أو غائب. ولا أحد يقول بسد خلته في المجاعة، ثم الرجوع عليه بالبدل، إذا انكشفت المجاعة.

وهذا أيضاً كالأب الموسر، ينفق على ابنه الفقير، ولا يقرضه حتى إذا اغتنى رد لأبيه ما استقرض. نعم لو كان للولد مال غائب، أمكن الوالد أن يقرضه، أو أن يستقرض له على هذا المال الغائب.

ومن رأى مشرفاً على حريق أو غرق، لم يشترط عليه بدلاً لإنقاذه، حتى ينقذه^(٢). ولم يثبت أن النبي ﷺ كان إذا أخذ المقدار الواجب (الزكاة)، لجأ إلى الاستقراض حتماً، أو استعجل الزكوات^(٣)، بل كان يلجأ أحياناً إلى المياسير من أصحابه، يشير عليهم أن يبذلوا فضلات أموالهم.

ومن منع التوظيف، بحجة أن أموال المسلمين معصومة، ولها حرمة، فلا حجة له عند الشدائد والأهوال، لأن حفظ الدين والنفس والعرض مقدم على حفظ المال^(٤).

قد يؤثر المكلفون الإقراض على التوظيف، وقد يكون أيسر على الإمام. ويبدو أن الجويني كان ييسر على الإمام العادل اختيار ما يراه الأصلح من عدة أساليب أو صيغ.

التوظيف المالي الإضافي لأغراض الدفاع :

"إذا وطئ الكفار - والعياذ بالله - ديار الإسلام"^(٥)، "وجب على الأغنياء (٠٠٠) أن يبذلوا فضلات أموالهم"^(٦)، "إذا خلا بيت المال"^(٧).

(١) نفسه : ص ٢٧٩.

(٢) نفسه : ص ٢٧٨-٢٧٩.

(٣) نفسه : ص ٢٧٥-٢٧٩.

(٤) نفسه : ص ٢٨٠.

(٥) نفسه : ص ٢٥٨.

(٦) نفسه : ص ٢٥٩.

(٧) نفسه : ص ٢٥٧.

ويلحق بهذا "إذا لم يجر ذلك بعد، ولكننا نحاذره ونستشعره" (١)، "ولو لم نتدارك ما نخاف وقوعه لوقع في غالب الظن" (٢).

فهذان قسمان، "فأما القسم الثالث، وهو ألا نخاف من الكفار هجوماً (٠٠٠)، ولكن الانتهاض إلى الغزوات (٠٠٠) يقتضي مزيد عتاد واستعداد" (٣). هنا أيضاً يرى الجويني التوظيف.

"والذي أختاره قاطعاً به أن الإمام يكلف الأغنياء من بذل فضلات الأموال ما تحصل به الكفاية والغناء، فإن إقامة الجهاد فرض على العباد (٠٠٠). وما أقرب تقاعدنا عنهم إلى مسيرهم إلينا، واستجرائهم علينا (٠٠٠). والأمور في الولايات إذا لم تؤخذ من مبادئها جرت أموراً يعسر تدراكها عند تماديها" (٤). ففي هذه الأحوال يتعين بذل النفوس والأرواح، فإذا كان الأمر كذلك، فإن بذل الأموال يكون أولى، لأن النفس مقدمة على المال: "فليست الأموال بأغر من المهج، التي يجب تعريضها للأغرار (= الأخطار) المؤدية إلى الردى والتوى" (٥).

"فإذا ساس المسلمون وال، وصفرت (٦) يده عن عدة ومال، فله أن يعين بعض الموسرين، لبذل ما تقتضيه ضرورة الحال، لا محالة، كما يندب من يراه أهلاً للانتداب، فلا ينبغي أن يستبعد المرء حكم الإمام في فلسه (= ماله)، مع نفوذ حكمه في روحه ونفسه" (٧).

والخلاصة فإن الجويني قسم المسألة ثلاثة أقسام:

– القسم الأول: هجوم العدو:

(١) نفسه: ص ٢٦٠.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه: ص ٢٦١.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه: ص ٢٦٩، ٢٥٩، ٢٧٠، ٢٨٠، ٣٤٨.

(٦) الصفر: الخالي. يقال: بيت صفر من المتاع، ورجل صفر اليدين، وفي الحديث: "إن أصفر البيوت من الخير البيت الصفر من كتاب الله". أصفر الرجل، فهو مصفر، أي افتقر، الصفر: مصدر صفر الشيء أي خال، يقال: نعوذ بالله من صفر الإناء، يعنون به: هلاك المواشي. قال الجويني: "يد الإمام صافرة، وبيوت الأموال شاغرة الغياثي، ص ٢٧٢.

(٧) الغياثي: ص ٢٦٩-٢٧٠.

- القسم الثاني : خوف هجوم العدو؛

- القسم الثالث : الحاجة إلى المزيد من العتاد والاستعداد.

وفي الأقسام الثلاثة جميعاً، رأى جواز بل وجوب التوظيف، إذا خلا أو صفر بيت المال، فلماذا إذن هذا التقسيم الثلاثي؟ الجواب هو رغبته في بيان عدم الخلاف في الأول، ثم رأيه في إلحاق القسمين الآخرين به.

"فمن استمسك بالحق، ولم يمل به مهوى الهوى عن الصدق، تبين على البدار والسبق، أن خزائن العالمين، وذخائر الأمم الماضية، وكنوز المنقرضين، لو قوبلت بوطأة من الكفار لأطراف ديار الإسلام، لكانت مستحقرة مستنزرة. فيف لو تملكوا البلاد، وقتلوا العباد، وقرعوا الحصان والأسد^(١)، ومزقوا عن ذوات الخدور حجب الرشاد، ومال إليهم من لاخلاق له من حثالة الناس بالارتداد، وتحلل الخرائر العلوج، وهتك حجالهن التبذل والبروج، وهدمت المساجد، ورفعت (= أزيلت) الشعائر والمشاهد، وانقطعت الجماعات والأذان، وشهرت النواقيس والصلبان، وتفاقت دواعي الاجترار والافتضاح، وصارت خطة الإسلام بحراً طافحاً بالكفر الصراح"^(٢).

التوظيف المالي الإضافي لأغراض النفقات العامة :

"إن عساكر الإسلام إذا كثروا (٠٠٠)، وعظمت المؤن القائمة بكفايتهم"^(٣).

"وكان اتساع الرقاع والأصقاع، وكثرة الثغور والمراصد في البقاع"^(٤).

كان "لابد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبية، ومدانية لها، وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات وضروب الزوائد والفوائد من الجهات، يسيرا من كثير، سهل احتماله"^(٥).

"إذا رتب على الفضلات والثمرات والغلات قدراً قريباً..."^(٦).

(١) الأسداد : لعلها جمع سد، وهو الجبل والحاجز، والسد : إغلاق الخل، وردم الثم.

(٢) الغياثي، ص ٣٤٨-٣٤٩.

(٣) نفسه : ص ٢٨٠.

(٤) نفسه : ص ٢٨١.

(٥) نفسه : ص ٢٨٣.

(٦) نفسه : ص ٢٨٥.

التوظيف لأغراض السرف والترف "لست أرى للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام، ليبتني بكل ناحية جزراً (=قصرًا حصينًا)، ويقتني ذخيرة وكنزاً، ويتأثّل (=يتمول) مفخرة وعزاً" (١).

التوظيف المالي الإضافي لأغراض مكافحة الفقر والجوع :

"فالدنيا بحذاقيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضرر" (٢).
"وإن ضاع فقير بين ظهراني موسرين، حرجوا (=أنموا) من عند آخرهم، وبأثوا بأعظم المآثم، وكان الله طليبه وحسيبهم" (٣).
يرى الجويني أن في أموال الأغنياء حقوقاً سوى الزكوات، حتى إذا اشتد الفقر، فإن على الأغنياء أن يكتفوا بقوت سنتهم، ويصرفوا الفائض إلى الفقراء.
"فالوجه عندي إذا ظهر الضر (=الفقر)، وتفاقم الأمر، وأنشبت المنية أظفارها، وأشفى المضرورون (=الفقراء)، واستشعر الموسرون، أن يستظهر كل موسر بقوت سنة، ويصرف الباقي إلى ذوي الضرورات، وأصحاب الخصاصات" (٤).
"وأجمع المسلمون أجمعون على أنه إذا اتفق في الزمان مضيعون فقراء مملقون، تعين على الأغنياء أن يسعوا في كفايتهم" (٥).
"ولا أعرف خلافاً أن سد خلات (٦) المضطرين في شتى المجاعات محتوم على الموسرين" (٧).

"فالواجب إنقاذ المشرفين على الردى من المسلمين. فإذا فرض بين ظهراني المسلمين مضرور في مخمصة، أو جهة أخرى من جهات الضرورة، واستمكن المثلون الموسرون من إنقاذه بأموالهم، وجب ذلك على الجملة.

(١) نفسه : ص ٢٨٦.

(٢) نفسه : ص ٢٣٣.

(٣) نفسه : ص ٢٣٤.

(٤) نفسه : ص ٢٣٦. والخصاصة : الفقر وسوء الحال، والخلة، والحاجة، وأصلها : الفرجة أو الخلل.

(٥) نفسه : ص ٢٥٩.

(٦) الخلة : الحاجة والفقر، والخاصة. وأصلها من التخلل بين الشيئين. خَلَّ الرجل : افتقر وذهب ماله.

(٧) الغياثي : ص ٢٧٨.

ثم يدرك بمقتضي العقل وراء ذلك أمران:

أحدهما : أن من سبق إلى القيام بذلك، فقد أسقط الفرض عن الباقيين؛

والثاني : حتى هلك المضطر، حرجوا من عند آخرهم، إذ ليس بعضهم بالانتساب إلى

التضييع أولى من بعض، وقد عمهم العلم، والتمكن من الكفاية. وهذا الذي فصلناه معنى
فرض الكفاية في قاعدة الشريعة " (١).

(١) نفسه : ص ٥٠٣-٥٠٤.

الفصل الخامس الحوائج الأصلية

الأغذية والأدوية :

"فإن قيل : هلا اكتفى الناس بالخبز وما في معناه، في ابتلائهم بملابسة الحرام؟ قلنا: من أحاط بما أوضحنا فيما قدمنا، هان عليه مدرك الكلام في ذلك. فإننا اعتمدنا الضرر ^(١) وتوقعه، ولا شك أن في انقطاع الناس عن اللحوم ضرراً عظيماً، يؤدي إلى إنهاك الأنفس وحل القوي" ^(٢).

"وأما الأدوية والعقاقير التي تستعمل، فمنع استعمالها، مع مسيس الحاجة إليها، يجز ضراراً، وقد سبق القول في ذلك.

فإن قيل : ماترون في الفواكه التي ليست أقواتاً ولا أدوية؟ قلنا : ما من صنف منها إلا ويسد مسداً، فليعتبر فيها درء الضرر، فما يدرأ استعماله ضراراً، فهو ملتحق بالأجناس التي تقدم ذكرها" ^(٣).

الألبسة :

وهي قسمان :

- قسم يتعلق بدء الضرر وستر العورة؛

- وقسم يتعلق برعاية المروءة. "ثم ذلك يختلف باختلاف المناصب والمراتب" ^(٤).

"قالوا : من أفلس وأحاطت به الديون، واقتضى رأي القاضي ضرب حجر عليه عند استدعاء (= طلب) غرمائه، فإننا نبقى له دست ^(٥) ثوب، ولا نتركه بإزار يستر عورته" ^(٦).

(١) الضرر : مقابلة الضرر بالضرر، أو أن يضره من غير نفع له، أو هما (الضرار، الضرر) بمعنى واحد، ولعله المراد هنا.

(٢) الغياثي : ص ٤٨٢. (٣) نفسه : ص ٤٨٢-٤٨٣.

(٤) نفسه : ص ٤٨٤.

(٥) الدست : لعلها الدسطة أو الدزينة، كما في عامية أهل الشام، وهي بالفرنسية : Douzaine، وبالإنكليزية : Dozen، أي مجموعة مؤلفة من ١٢ فرداً أو شيئاً.

(٦) الغياثي : ص ٤٨٤.

"ثم المحجور عليه المفلس يترك عليه دست ثوب يليق بمنصبه، ويكتفي بأقل المنازل مع رعاية منصبه. فالوجه أن نقول: إذا عم التحريم اكتفى كل بما يترك عليه من الثياب، لو حجر عليه" (١).

لقد استمد الجويني حكمه في الملابس من حكم المفلس الذي يحجر عليه، فإنه يترك له من الثياب لا ما يستتر عورته فحسب (إزار)، بل يترك له من الأثواب ما يحفظ مروءته. وقد يعترض معترض بأن الحكم هنا يجب أن يستمد لا من حكم المفلس، بل من حكم من عري، ولا ثوب له، إذا أراد الصلاة، فإنه يصلي عارياً، ولا يلبس "ثوباً لغيره ليس معه مالكة" (٢). جواب الجويني هنا أن هذا مرعي في حق الفرد، لا في حق الجماعة، وقد تقدم القول بأن المرعي في حق الفرد هو الضرورة والمرعي في حق الجماعة هو الحاجة.

المساكن

"فإني أرى مسكن الرجل من أظهر ما تمس إليه حاجته" (٣). "فإذن تقرر إلحاق المساكن بالحاجات" (٤).

الزواج: هل هو من الحوائج الأصلية؟

"إننا نعلم أنها (الناكحات) لا بد منها، كما أنه لا بد من الأقوات فإن بها بقاء النوع، كما بالأقوات بقاء النفوس.

والنكاح هو المغني عن السفاح (٠٠٠). ولا يجب على ذوي المكنة واليسار وأصحاب الاقتدار أن يعقوا الفقراء المتعزبين، وإن اشتدت غلمتهم، وظهر توقانهم. ولكن مع هذا التنبيه، النكاح في حق الناس عامة في حكم ما لا بد منه. وقد تقرر فيما

(١) نفسه: ص ٤٨٥.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه: ص ٤٨٦.

(٤) نفسه: وقال ابن حزم (-٤٥٦هـ): "وفرض على الأغنياء، من أهل كل بلد، أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم، ولا في عسائر أموال المسلمين بهم، فيقام لهم بما ياكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، ويمسكن بهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة المحلى: ١٥٦/٦، وانظر شفاء الغليل للغزالي، ص ٢٣٦، والمستصفي له: ٣٠٣/١، و٣٠٤، والاعتصام للشاطبي: ١٢١/٢، وفقه الزكاة للقرضاوي، ٩٨١/٢، والملكية للعبادي، ٨٧/٣، وأصول الاقتصاد الإسلامي، ص ٢٢٥.

تقدم أن عموم الحاجة في حقوق الناس كافة، كالضرورة المتحققة في حق الشخص المعين" (١).

"وإذا أشكل في الزمان الشرائط المرعية في النكاح، ولم يأمن كل من يحاول نكاحاً أن يخل بشرط معتبر في تفاصيل الشريعة، فلا تحرم المناكح بتوقع ذلك. فإننا لو حرمانها لحسمناها، ولو فعلنا ذلك لتسببنا إلى قطع النسل، وإفناء النوع. ثم لا تعف النفوس عموماً، فتسترسل في السفاح، إذا صدت عن النكاح" (٢).

حد الحاجة؛

"فإذا تقرر قطعاً أن المرعي الحاجة، فالحاجة لفظة مبهمة، لا يضبط فيها قول (٠٠٠). وليس من الممكن أن نأتي بعبارة عن الحاجة، نضبطها ضبط التخصص والتمييز، حتى تميز المسميات والملقبات، بذكر أسمائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان تقريب وحسن ترتيب، ينبه على الغرض، فنقول: لسنا نعني بالحاجة تشوف النفس (٣) إلى الطعام، وتشوقها إليه، فرب مشته لشيء لا يضره الانكفاف عنه، فلا معتبر بالتشهي والتشوف، فالمرعي إذن دفع الضرر واستمرار الناس على ما يقيم قواهم (٠٠٠).

ذكرنا الحاجة، وهي مبهمة، فاقطعنا من الإبهام التشوف والتشهي المحض، من غير فرض ضرر من الانكفاف. ومما نقطعه أن الانكفاف عن الطعام قد لا يستعقب ضعفاً ووهناً حاجزاً عن التقلب في الحال، ولكن إذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع، أورث ضعفاً، فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع.

ويتحصل من مجموع ما نفينا وأثبتنا أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو في المال.

والضرر الذي ذكرناه في أدراج الكلام عنيما به ما يتوقع منه فساد البنية، أو ضعف يصد عن التصرف، والتقلب في أمور المعاش" (٤).
والخلاصة أننا: اعتمدنا الضرر وتوقعه" (٥).

(١) الغياثي: ص ٥١١-٥١٢. (٢) نفسه: ص ٥١٢.

(٣) في الأصل: الناس بدل النفس، وهو خطأ.

(٤) الغياثي: ص ٤٧٩-٤٨١.

(٥) نفسه: ص ٤٨٢.

التمييز بين الحاجة والمنفعة :

"فإن قيل : هلا جعلتم المعتبر في الفصل ما ينفع به المتناول؟ قلنا هذا سؤال عم عن مسالك المرشد، فإننا إن أقمنا الحاجة العامة في حق الناس كافة، مقام الضرورة في حق الواحد في استباحة ما هو محرم عند فرض الاختيار، فمن المحال أن يسوغ الازدياد من الحرام انتفاعاً وترفعاً وتنعماً" (١).

"يتعين الاكتفاء بمقدار الحاجة، ويحرم ما يتعلق بالترفة والتنعم" (٢)، إذا عم الحرام. " ويجوز الازدياد على قدر الحاجة، في خلو الزمان عن المشتبهات، فإن أهل الزمان لم يستيقنوا تحريماً في الزائد على مقدار الحاجة. وقد تمهد أن ما لم يعم عليه دليل التحريم، فلا حرج فيه، في الزمان الشاغر عن حملة العلوم بتفاصيل الشريعة" (٣).

سد الرmq (٤)، والكفاف، والكفاية :

سد الرmq درجة أدنى من الكفاية، ولعله يساوي الكفاف ويرادفه. "وقد قال الفقهاء: لا تحل الميتة إلا المضطر، يخاف على مهجته وحشاشته" (٥)، لو لم يسد جوعته. ثم اضطربت مذاهبهم في أنه إذا اضطر المرء، فإلى أي حد يستبيح من الميتة؟ فذهب ذاهبون إلى أنه يقتصر على سد رمقه، ولا يتعداه، وصار آخرون إلى أنه يسد جوعته من الميتة" (٦).

وقد ميز بعض الكاتبين في الاقتصاد الإسلامي بين الكفاية وتام الكفاية، ورأى أن الثانية تزيد على الأولى، والحق أن معناهما واحد. غاية ما هنالك أن العلماء عندما يقولون إن هذا من تمام الكفاية، لا يريدون أكثر من أنه داخل في الكفاية.

الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، والشهوات :

"أول من قسمها - فيما نعلم - إمام الحرمين الجويني" (٧). وعبر الجويني عن التحسينيات، أو التكميليات، بالانتفاع، أو الترفه، أو التنعم (٨).

(١) نفسه : ص ٤٨٢.

(٢) نفسه : ص ٤٨٧.

(٣) نفسه : ٤٩٨-٤٩٩.

(٤) الرmq : بقية الحياة، أو آخر النفس، أو الروح، أو القليل من العيش الذي يمسك الرmq، أي الكفاف.

(٥) الحشاشة : بقية الروح في المريض، الرmq. (٦) الغياشي : ص ٤٧٧.

(٧) تحليل الأحكام، ص ٢٨٥، وانظر الغياشي، ص ٤٧٦-٥٠٤.

(٨) الغياشي، ص ٤٨١، و ٤٨٧.

وحدد الضرورة بسد الجوعة، أو سد الرمق^(١)، أو خوف الروح^(٢). وحاول تحديد الحاجة " بدفع الضرار، واستمرار الناس على ما يقيم قواهم "^(٣). واعتبر الترفه أو التمتع ما يزيد على الحاجة، وقد يصل الأمر إلى التشوف والتشوق والتشهي^(٤). ولعل الكفاية تشمل الضرورة والحاجة فقط، دون ما يزيد عليها.

نظرية الحاجات الأساسية في علوم التنمية :

التنمية عكس التخلف ، والتخلف يفسره الاقتصاديون بنظريات متعددة ، متشائمة ومثبطة في معظمها ، حتى كأن أصحابها يتسلون بمصائبنا ، ويرغبون في استدامتها واستغلالها . من هذه النظريات نظرية المناخ ، إذ يربطون بين التخلف والمناخ الحار ، ومنها نظرية غياب المنظم Entrepreneur ، ونظرية دافع الإنجاز ، ونظرية مراحل النمو ، ونظرية الاستعمار ، ونظرية التبعية ، ونظرية القيم المعرقة للتنمية ، ونظرية انخفاض مستوى الدخل الفردي ، ونظرية إشباع الحاجات الأساسية... إلخ.

إن الحاجات الأساسية ، أو الحوائج الأصلية ، مسألة مهمة من وجهتين : من وجهة علم المالية العامة ، ومن وجهة علم التنمية . فاما من وجهة علم المالية العامة ، فمعلوم أن التكاليف المالية في الإسلام لا تفرض على أموال الناس ، إلا إذا فاضت عن حوائجهم الأصلية ، وبلغت النصاب ، أي بلغ هذا الفائض حداً معيناً . كما أن مصارف هذه الموارد المالية تسعى لسد حاجات الفقراء والمساكين . فبحث الحاجات مهم إذن في المالية العامة من ناحيتين : من ناحية الموارد (الجباية) ، ومن ناحية المصارف (توزيع الموارد) ، إذ المطلوب إغناء الفقراء دون إفقار الأغنياء ، للحفاظ على حاجات كل من الفريقين . وهذا ما يسمى في الزكاة : الغنى الموجب لدفع الزكاة ، والغنى المانع من أخذ الزكاة . ويختلف حد الغنى الأول عن حد الغنى الآخر ، من حيث إن الأول على صعيد المركز المالي كله ، بيد أن الثاني على صعيد مركز المكلف في كل مال زكوي .

وقد حدد بعض علماء المسلمين الحاجة الأصلية بأنها ما يدفع الهلاك عن الإنسان ،

(١) نفسه : ص٤٧٦-٤٧٧-٤٨٨ .

(٢) نفسه : ص٤٧٩ .

(٣) نفسه : ص٤٨٠ .

(٤) نفسه : وانظر قواعد الأحكام ، ص٤٧٩ .

كالطعم والمشرب والملبس والسكن والمركب وأدوات الحرفة وكتب العلم لأهل العلم^(١). ولا ريب أن أصناف الحاجات الأصلية ومقاديرها تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال.

وأما من وجهة نظر علم التنمية، فتلبية الحاجات الأساسية للإنسان تقتضي إعادة ترتيب أولويات التنمية، بحيث تتم مكافحة سوء التغذية، أو انخفاض مستوى التغذية، بتأمين السعرات الحرارية اللازمة حسب السن والجنس والنشاط، وكذلك معالجة هبوط المستوى السكني والصحي والتعليمي، لما له من أثر على إنتاجية الفرد والمجتمع، والعمر المنتج، وأوقات العمل المنتج، والقدرة على العمل والتعلم والتفكير والنشاط.

وتتلخص نظرية الحاجات الأساسية، في علم التنمية، بأنها تلبي الحاجات الأساسية المادية للإنسان: طعام، ماء شرب غير ملوث، صرف صحي، لباس، سكن، كهرباء، تعليم، تدريب، مواصلات، رعاية صحية. وربما لا يشترطون أن يتم إشباع هذه الحاجات من طريق زيادة دخول الفقراء، بل قد يفضلون إشباعها من طريق تقديم سلع وخدمات مباشرة، لضمان المنفعة، وعدم التبيد، وتحاشي استخدام الدخل في أشياء ضارة، أو قليلة النفع.

كما تلبي هذه النظرية الحاجات الأساسية المعنوية: التحصيل العلمي، رفع المستوى المعاشي، حب العمل، حب الإنجاز، حب النجاح، الميل إلى التجديد والابتكار، النظافة، النظام، التملك، حرية الفكر، حرية التعبير، المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية والاقتصادية والتعليمية، تحقيق الذات، السعي للحفاظ على الهوية الحضارية الأصلية، تلبية مشاعر السعادة بالحياة والعمل، وسائر حقوق الإنسان.

إن قائمة الحاجات الأساسية قد يكون الاختلاف على حدها الأعلى أكبر من الاختلاف على حدها الأدنى، المتمثل في القوت، والصحة، والسكن المتواضع، ومياه الشرب النظيفة، ومحو الأمية.

إن التركيز على تعظيم وتسريع النمو الاقتصادي بأي ثمن، خلال خمسين عاماً مضت، لم يفلح في تحقيق الحد الأدنى من الحاجات الأساسية للبشر. إن أنصار النمو

(١) فقه الزكاة : ١٦٤/١.

السريع ينادون بوجوب تكبير الكعكة الاقتصادية ، قبل مناقشة طريقة توزيعها ، وأنصار الحاجات الأساسية يطالبون بمناقشة طريقة التوزيع (للثروات والدخول والسلطات) ، قبل العمل على التكبير (إعادة توزيع مع نمو) . فيجب إنتاج تشكيلة من السلع والخدمات ملائمة لجمهور الناس .

يتكلم الفقهاء عن الحاجات الأساسية بمناسبة كلامهم عن نفقة الأقارب ، والزكاة (شرط الفضل عن الحوائج الأصلية) ومصارفها (مصرف الفقراء والمساكين) ، وكذلك بمناسبة كلامهم عن الحجر والإفلاس : ماذا يترك للمدين المفلس إذا تم الحجر عليه ؟ ويتكلم الجويني عن الحاجات الأساسية بمناسبة الحرام إذا طبق الأرض وعم ، فهل يقتصر الناس على الضرورات ، أم يزداد في ذلك حتى حد الحاجات ؟ إن لنظرية الجويني ارتباطاً بالتنمية للأسباب الآتية :

١ — لأنه ربط تلبية الحاجات الأساسية بقوة البنية ، ورفع كفاءة الإنسان ، وقدرته على الحركة والنشاط والتقلب ، فالتقصير في هذه الحاجات لابد أن يؤدي إلى إنهاك القوى .

٢ — كما ربط عدم تلبية الحاجات بانقطاع المحترفين عن حرفهم وصناعاتهم ، وارتفاع الزراعة والحراثة وطرائق الاكتساب والمعاش ، والوهن أمام الأعداء .

٣ — كما بين ، في مرحلة زمنية مبكرة ، أهمية اللحوم والفواكه وتنويع الغذاء ، في إقامة البنية وتقويتها .

٤ — وربما أوضح ، لأول مرة في الفقه ، أن ضابط الضرورة ، وضابط الحاجة ، لا يتحدد بناء على الأثر الحالي فقط ، بل ينظر فيه أيضاً إلى الآثار المستقبلية البعيدة ، فيجب أن تكون البنية قوية في الحال ، وفي المستقبل .

وينشأ من عدم مراعاة هذه الضوابط : ارتفاع نسبة الوفيات بين الأطفال ، وقصر العمر المرتقب عند الولادة ، وكثرة الإصابة بالأمراض ، مع ما ينجم عن ذلك من تعطل القوى العاملة وضعفها .

الفصل السادس

الفساد

ظهر الفساد في البر والبحر، بما كسبت أيدي الناس، ليذيقهم بعض الذي عملوا، لعلهم يرجعون). «سورة الروم ٤١».

الفساد يُلْتهم التنمية :

الفساد Corruption بمعناه الحديث ، وإن كان ينصب ، إلى حد بعيد ، على الرشوة ، إلا أنه يبقى أعم منها ، إذ يمتد إلى محرمات أخرى ، كالاغتزاز ، والاختلاس ، واستغلال النفوذ ، والإثراء غير المشروع ، واستخدام المناصب والمصالح العامة لتحقيق مصالح شخصية . والفساد آخذ في الانتشار المتزايد ، في الحضارات الحديثة ، سواء في البلدان المتقدمة أو في البلدان النامية ، وسواء في القطاع العام أو في القطاع الخاص .

إن انتشار الفساد في مجتمع ما ، يؤدي إلى إضعاف الكفاءة الإنتاجية والحوافز والنشاط الاقتصادي ، كما يؤدي إلى انخفاض إيرادات الدولة ، وزيادة تكاليف الصفقات ، وعدم التأكد (أو التيقن) في الاقتصاد ، إذ في كثير من الأحيان ، لا يمكن السيطرة على حجم مبالغ الرشوة ، كما لا يمكن التأكد من أن المرشحين سينفذون ما وعدوا به . ومن ثم فإن الفساد ، بأشكاله المختلفة ، لا بد وأن يؤدي إلى التهام ثمار التنمية في المجتمع ، وإلى إشاعة التخلف والفوضى والتردي والانحيار . فمع الفساد لا يبقى شيء ، ولذلك كان درء المفسد مقدماً على جلب المصالح .

إن مكافحة الفساد من الأمور الحساسة ، التي كثيراً ما يدعيها الزعماء نظرياً ، ولا ينفذونها عملياً . ولا يمكن فيها الاعتماد على ديانة الأفراد وأخلاقهم فحسب ، بل لا بد ، وبصورة أكبر ، من الاعتماد على التنظيم والإدارة والمحاسبة والمراقبة وحرية التعبير والنقد والقدوة الحسنة .

«وإذا كان الحاكم صالحاً ، فإن العاملين الشرفاء يخدمون في حكومته ، ويلجأ المفسدون إلى أوكارهم . أما إذا كان الحاكم فاسداً ، فإن الفاسدين يسرحون ويمرحون ، ويأوي الصالحون إلى معتزلاتهم»^(١).

(١) السيطرة على الفساد ، ص ١٢٦ ، بتصرف يسير ، وانظر التعاون الدولي لمكافحة الفساد ، ص ٣ ، والفساد والتنمية ، ص ٧ ، والفساد ، ص ١١ ؛ والمال السهل : قاموس الفساد ، ص ؟؟؟؟ .

قال الجويني: «ليت شعري ما معتمصم العباد إذا طما بحر الفساد؟ واستبدل الخلق الإفراط والتفريط عن منهج الاقتصاد، وبلي المسلمون بعالم لا يوثق به لفسقه، وبزاهد لا يقتدى لخرقه؟ أيبقى بعد ذلك مسلك في الهدى، أم يموج الناس بعضهم في بعض، مهملين سدى، متهافتين على مهاوي الردى؟ فإلى متى أردد من التقديرات فنونا، وأجعل الكائن المستيقن مظلونا؟

كان الذي خفت أن يكونا إنا إلى الله راجعون

عم من الولاة جورها واشتطاطها، وزال تصون العلماء واحتياطها، وظهر ارتباكها في جرائيم الحطام واختباطها، وانسل عن لجام التقوى رؤوس الملة وأوساطها، وكثر انتماء القرى إلى الظلم واختلاطها، «فهل ينظرون إلا الساعة أن تأتيهم بغتة، فقد جاء أشراطها»^(١)؟ «سورة محمد» الآية ١٨.

فساد القيادة:

«لست أرى للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام، لبيتني بكل ناحية حرزاً (قصرأ محصناً)، ويقتني ذخيرة وكنزاً، ويتأثل (= يتمول) مفخرة وعزاً. ولكن يوجه لدرور المؤمن على ممر الزمن ما سبق رسمه، فإذا استغنى عنه بأموال أفاءها الله على بيت مال المسلمين كف طلبته (= طلبه) عن الموسرين»^(٢).

«ولو أثر (الإمام) التخلي لعبادة الله، والانحياز عن النظر في أمر الأمة، واختار الرفاهية والرغد، والدعة والدد»^(٣)، فذلك غير سائغ، وهو مؤاخذ بحق الأمة يوم القيامة، مطالب أو معاتب ومعاقب، وإذا تمادى على ذلك، فقد ينتهي الأمر إلى التفسيق»^(٤).

وحذر الجويني من: «التسالب والتغالب»^(٥)، وقال: «إذا استولى الظلمة، وتهجم على أموال الناس الغاشمون، ومدوا أيديهم اعتداء إلى أملاكهم، ثم فرقوها في الخلق وبثوها...»^(٦)، فماذا عسى أن يكون حال الأمة؟

(١) الغياثي: ص ١٦-١٧، وانظر في أثر الفساد على الكفاءة: مقدمة ابن خلدون: ٧٤١/٢: الظلم مؤذن بخراب العمران.

(٢) الغياثي: ص ٢٨٦.

(٣) الدد، والددا: اللهو واللعب. وفي الحديث: ما أنا من بد، ولا الدد مني.

(٤) الغياثي: ص ٢٩١-٢٩٢.

(٥) نفسه: ص ٤٨٨.

(٦) نفسه: ص ٤٩٤.

إذا عم الفساد الأرض : الضرورة — الحاجة «لو فسدت المكاسب كلها ، وطبق الأرض الحرام ، في المطاعم والملابس وما تحويه الأيدي ، وليس حكم زماننا ببعيد من هذا» (١) .

«قد يظن ظان أن حكم الأنام ، إذا عمهم الحرام ، حكم المضطر في تعاطي الميتة (سد الرمق) . وليس الأمر كذلك ، فإن الناس لو ارتقبوا فيما يطعمون أن ينتهوا إلى حالة الضرورة ، وفي الانتهاء إليها سقوط القوى ، وانتكاث المرر (٢) ، وانتقاض البنية ، سيما إذا تكرر اعتياد المصير إلى هذه الغاية . ففي ذلك انقطاع المحترفين عن حرفهم وصناعاتهم ، وفيه الإفضاء إلى ارتفاع الزرع والحراثة ، وطرائق الاكتساب ، وإصلاح المعاش التي بها قوام الخلق قاطبة ، وقصاراه هلاك الناس أجمعين . ومنهم ذوو النجدة والبأس ، وحفظة الثغور من جنود المسلمين ، إذا وهوا وهنوا ، وضعفوا واستكانوا ، استجراً للكفار ، وتخللوا ديار الإسلام ، وانقطع السلك ، وتبتر النظام .

ونحن على اضطرار من عقولنا نعلم أن الشرع لم يرد بما يؤدي إلى بوار أهل الدنيا ، ثم يتبعها اندراس الدين ، وإن شرطنا في حق آحاد من الناس ، في وقائع نادرة ، أن ينتهوا إلى الضرورة ، فليس في اشتراط ذلك ما يجز فساداً في الأمور الكلية » (٣) .

"فالقول المجمل في ذلك ، إلى أن نفصله ، أن الحرام ، إذا طبق الزمان وأهله ، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلاً ، فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة ، ولا تشترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتة في حقوق آحاد الناس ، بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر . فإن الواحد المضطر ، لو صابر ضرورته ، ولم يتعاط الميتة ، لهلك . ولو صابر الناس حاجاتهم ، وتعدوها إلى الضرورة ، لهلك الناس قاطبة . ففي تعدي كافة الحاجة من خوف الهلاك ، ما في تعدي الضرورة في حق الآحاد (٤) " .

(١) نفسه : ٤٧٦ .

(٢) المرر : جمع مرة : قوة .

(٣) الغياثي : ص ٤٧٧-٤٧٨ . إذا لاحظت اللفظ الأخير من النص ، فإنك تشعر بأن الإمام الجويني يستخدم لفظ الكلي والجزئي ، في هذا الموضع وفي مواضع أخرى كثيرة من الغياثي ، بالمعنى نفسه الذي يستخدمه الاقتصاديون بعبارة : الاقتصاد الكلي ، والاقتصاد الجزئي ، وذلك من حيث معنى الوصف . فالكلي ما كان على مستوى الجماعة كلها ، وأما الجزئي فهو ما كان على مستويات أدنى .

(٤) نفسه : ص ٤٧٨-٤٧٩ .

"ومما نقطعه أن الانكفاف عن الطعام قد لا يستعقب ضعفاً ووهناً حاجزاً عن التقلب في الحال ، ولكن إذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع ، أورث ضعفاً ، فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع " (١).

"وقد ذكرنا أن الحرام إذا طبق طق الأرض ، أخذ الناس منه أقدار حاجاتهم ، لما حققناه من نزول الحاجة في حق العامة منزلة الضرورة في حق الأفراد " (٢).

"وإن أشكل على أهل الزمان أن ما في أيديهم محرم أم لا ؟ فقد ذكرنا أن أخذ الحاجة من المشتبهات ، إذا عمت ، سائغ مع استقلال العلماء بالتفاصيل ، فما الظن ، والزمان خال عن معرفة التفاصيل ؟

ويجوز الازدياد على قدر الحاجة ، في خلو الزمان عن المشتبهات . فإن أهل الزمان لم يستيقنوا تحريماً في الزائد على مقدار الحاجة . وقد تمهد أن ما لم يقم عليه دليل التحريم ، فلا حرج فيه في الزمان الشاغر عن حملة العلوم بتفاصيل الشريعة " (٣).

وقريب من هذا ما ذكره العز بن عبد السلام ، قال : « إذا عم الحرام ، بحيث لا يوجد حلال ، فلا يجب على الناس الصبر إلى تحقق الضرورة ، لما يؤدي إليه الصبر من الضرر العام " (٤).

"لو عم الحرام الأرض بحيث لا يوجد حلال ، جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة ولا يقف تحليل ذلك على الضرورات ، لأنه لو وقف عليها ، لأدى إلى ضعف العباد ، واستيلاء أهل الكفر والعناد ، على بلاد الإسلام " (٥).

إذا اختص الفساد (الحرام) بإحدى النواحي فقط

"إن تمكن أهلها من الانتقال إلى مواضع ، يقتدرون فيها على تحصيل الحلال ، تعين ذلك . فإن تعذر ذلك عليهم ، وهم جم غفير ، وعدد كبير ، لو اقتصرُوا على سد الرمق ، وانتظروا انقضاء أوقات الضرورات ، لانقطعوا عن مطالبهم ، فالقول فيهم كالقول في الناس كافة ، فليأخذوا أقدار حاجاتهم " (٦).

(١) نفسه : ص ٤٨١ .

(٢) نفسه : ص ٤٩٨-٤٩٩ .

(٣) قواعد الأحكام ، ص ٤٣٧ .

(٤) نفسه : ص ٦٤٠ .

(٥) الغياش ، ص ٤٨٨ .

إذا تمكن الناس من سد حاجاتهم من طرق الحلال "إن جميع ما ذكرناه فيه ، إذا عمت المحرمات ، وانحسمت الطرق إلى الحلال . فأما إذا تمكن الناس من تحصيل ما يحل ، فيتعين عليهم ترك الحرام " (١).

"فأما إذا كان لا يسد الحاجة العامة ، ولكنه يأخذ مأخذاً ، ويسد مسداً ، فيجب الاعتناء بتحصيله ، ثم بقية الحاجة بتدارك بما لا يحل " (٢).

"وسقوط ما عسر الوصول إليه في الزمان لا يسقط الممكن " (٣).

"إن المقدور عليه لا يسقط بسقوط المعجوز عنه " (٤).

هل فكر الجويني لا يزال صالحاً ؟

الفكر البشري المستند إلى دين يختلف عن الفكر البشري المستند إلى فلسفة أو إيديولوجية وضعية . فهذا الفكر قد يسود في زمان ثم يتلاشى ، أو يسود في مكان ثم يندثر . وربما يعود بعد حقب زمنية طويلة أو قصيرة . وهو فكر يغلب عليه أنه جدلي جداً ونفعي ، يخدم أصحابه ، ولا يخدم مجموع الناس . وهو في جوهره متحيز ولو تظاهر بالحياد .

أما الفكر الأول فهو فكر باق ، فالفكر الإسلامي يستند إلى قرآن وسنة ، وقد يكون بعضه موضع خلاف بين المذاهب ، إلا أنه يبقى حياً .

وفكر الجويني الذي حاولنا نقله في هذه الورقة يغلب عليه أنه مبادئ وقواعد وكليات . وبعضه قد تختلف فيه المذاهب ، وبعضه يتعلق بزمان لم يأت بعد ، وهو زمان الخلو من العلماء بالتفاصيل ، ثم بالأصول .

(١) نفسه : ص ٤٨٧ .

(٢) نفسه .

(٣) نفسه : ص ٤٦٨ .

(٤) نفسه : ص ٤٦٩ ، وهذا ما عبر عنه فيما بعد بقاعدة : الميسور لا يسقط بالمعسور .

خاتمة

١ - إمام الحرمين ، أبو المعالي ، الجويني ، أحد الأئمة المجتهدين العظام ، ولكنه بقي في الجملة ، عن قناعة تامة ، على مذهب الشافعي ، ولم يخرج عنه . وهو كثير الاعتداد بنفسه ، وله أقوال تكاد تنزل منزلة القواعد الكلية . وكتبه نافعة للاقتصاديين المسلمين ، منها على وجه اليقين : الغياثي ، وعلى وجه التوقع : نهاية المطلب ، ومختصره . وقد كان حريصاً على الابتكار ، والاضافة العلمية ، وأبعد ما يكون عن التكرار والابتذال ، في ألفاظه وعباراته وأساليبه ومعانيه .

وحذرنا من شغور الزمان من المجتهدين ، بل من حملة المذاهب ، ومن اندراس تفاصيل الشريعة ، ثم أصولها .

٢ - يرى أنه إذا اختلط الحرام بالحلال ، غلب الحلال ، خلافاً للقاعدة الشائعة بتغليب الحرام ، احتياطاً . ولا يرى الأخذ بالمصالح المرسله ، إنما يأخذ بالمصالح المعتبرة ، وما هو قريب منها ، مقيس عليها ، وهو مذهب الشافعي .

٣ - بينا في فصل خاص أهم أفكاره في الاقتصاد ، والبنية الأساسية : الأمن ، الاستقرار ، العدالة ، الشورى ، الملكية ، حرية التبادل ... ثم قارنا قليلاً بين كتابه : « غياث الأمم » ، وكتاب آدم سميث : « ثروة الأمم » ، المؤلف بعد كتاب الجويني بسبعة قرون .

٤ - عرضنا في فصل آخر أهم أفكاره في مجال المالية العامة ، وبيننا سبقه في هذا المجال ، وتأثيره على من أتى بعده من العلماء ، سواء من أتباع مذهبه ، أو من أتباع المذاهب الأخرى .

٥ - ذكرنا نظريته في الحوائج الأصلية ، وسبقه النظرية التنموية الحديثة المتعلقة بالحاجات الأساسية .

٦ - عرجنا على كلامه في الفساد ، وفي سلوك المسلم إذا عم الفساد (الحرام) الأرض .

٧ - قدمنا لأفكاره الاقتصادية بمقدمة ، تركنا الكلام فيها للاقتصادي الفرنسي فرانسوا بيرو Rançois Perroux ، لبيان حاجتنا إلى اقتصاد أصيل ، وخطا الاعتماد على تقليد الغير ومحاكاته ، بدون تمحيص ولا اجتهاد .

٨ - خالفت الأستاذ الدكتور عبد العظيم الديب ، في تفسيره لفروض الجويني في الغياثي.

ولاني أتوقع إضافة أفكار جديدة ، إلى ورقتي هذه ، إذا ما تم صدور : " نهاية المطلب " ، والعثور على مختصره .

وأخيراً ، فإن هناك ثلاثة كتب ، تعد من أنفع كتب التراث للاقتصاديين المسلمين ، وهي : الغياثي لإمام الحرمين وهو أسبقها ، وقواعد الأحكام لسلطان العلماء وهو أمتعها ، ومقدمة ابن خلدون لكبير المؤرخين وهو أشملها .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين..

المراجع

- ١ - إدارة أموال اليتامى ، رفيق يونس المصري ، مجلة الأموال ، جدة ، العدد ٦ و ٧ لعام ١٩٩٨ م.
- ٢ - الآراء الاقتصادية لإمام الحرمين الجويني ، عبد اللطيف بن عبد الله بن عبد اللطيف العبد اللطيف ، رسالة دكتوراه مقدمة إلى شعبة الاقتصاد الإسلامي ، كلية الشريعة ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ، ١٤١٦ هـ = ١٩٩٦ م (بإشراف شوقي أحمد دنيا ، ومحمد حسني سليم) .
- ٣ - الإرشاد للجويني (- ٤٧٨ هـ) ، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م .
- ٤ - إسهامات الفقهاء في الفروض الأساسية لعلم الاقتصاد ، رفيق يونس المصري ، محاضرة أقيمت في البنك الإسلامي للتنمية ، جدة ، ١٩ / ١٠ / ١٤١٨ هـ ، ونشرت ١٤١٩ هـ = ١٩٩٨ م .
- ٥ - أصول الاقتصاد الإسلامي ، رفيق يونس المصري ، دار القلم دمشق ، الدار الشامية بيروت ، دار البشير جدة ، ١٤١٣ هـ = ١٩٩٣ م .
- ٦ - الاعتصام للشاطبي (- ٧٩٠ هـ) ، دار المعرفة ، بيروت ، د . ت .
- ٧ - إعلام الموقعين لابن القيم (- ٧٥١ هـ) ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، دار الجيل ، بيروت ، د . ت .
- ٨ - إغاثة الأمة بكشف الغمة للمقرئزي (- ٨٤٥ هـ) : تحقيق عبد النافع طليمات ، دار ابن الوليد ، حمص ، ١٩٥٦ م .
- ٩ - اقتصادنا ، محمد باقر الصدر ، دار التعارف ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م .
- ١٠ - الاقتصاد والمجتمع : الإكراه - التبادل - الهبة : Économie et Société : _ Échange - Don Contrainte ، فرانسوا بيرو François PERROUX ، ترجمة كمال غالي ، ومراجعة أديب اللجمي ، وتقديم أنطون مقدسي ، وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٨٢ م .

- ١١ - الإمام الجويني ، محمد الزحيلي ، دار القلم ، دمشق ، ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م .
- ١٢ - إمام الحرمين ، عبد العظيم الديب ، دار القلم ، الكويت ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .
- ١٣ - الأموال لابن زنجويه (- ٢٥١ هـ) ، تحقيق شاكر ذيب فياض ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، الرياض ، ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م .
- ١٤ - الأموال لأبي عبيد (- ٢٢٤ هـ) ، تحقيق محمد خليل هراس ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٥ هـ = ١٩٧٥ م .
- ١٥ - البرهان للجويني (- ٤٧٨ هـ) ، تحقيق عبد العظيم الديب ، دار الأنصار ، القاهرة ، ١٤٠٠ هـ .
- ١٦ - بيع التقسيط ، رفيق يونس المصري ، دار القلم دمشق ، الدار الشامية بيروت ، دار البشير جدة ، ١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م .
- ١٧ - التعاون الدولي لمكافحة الفساد ، روبرت كليجار ، مجلة التمويل والتنمية ، صندوق النقد الدولي ، والبنك الدولي ، واشنطن ، مارس ، ١٩٩٨ م .
- ١٨ - تعليل الأحكام ، محمد مصطفى شلبي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م .
- ١٩ - تفسير أبي حيان (- ٧٥٤ هـ) ، المكتبة التجارية ، مكة المكرمة ، د.ت .
- ٢٠ - التكنولوجيا الحديثة ، الديون والجوع ، وربما نهاية العالم ، نعيمة شومان ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤١٦ هـ = ١٩٩٦ م .
- ٢١ - تنمية أم تبعية ، جلال أمين ، دار ماجد للطباعة ، القاهرة ، ١٩٨٣ م .
- ٢٢ - ثروة الأمم ، آدم سميث :
The Wealth of Nations , Adam SMITH , The Modern Library , New York , 1937 .
- ٢٣ - الجويني ، فوقية حسين محمود ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .
- ٢٤ - الحاوي للماوردي (- ٤٥٠ هـ) ، تحقيق محمود مطرجي وزملائه ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤١٤ هـ = ١٩٩٤ م .

٢٥ - حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ، محمد قطب ، دار الشروق ، القاهرة ، بيروت ، ١٤١٨ هـ = ١٩٩٨ م .

٢٦ - الدرة المضية فيما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية للجويني (٤٧٨ هـ) ، تحقيق عبد العظيم الديب ، إدارة إحياء التراث الإسلامي ، الدوحة ، ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م .

٢٧ - دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي ، يوسف القرضاوي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م .

٢٨ - زاد المعاد لابن القيم (٧٥١ هـ) ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .

٢٩ - الزكاة والنظام الضريبي المعاصر ، رفيق يونس المصري ، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي ، لندن ، المجلد ٣ ، العدد ٢ ، ١٤١٥ هـ = ١٩٩٤ م .

٣٠ - سنن ابن ماجه (٢٧٥ هـ) ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة ، د . ت .

٣١ - السياسة ، أرسطو ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ١٩٨٠ م .

٣٢ - سير أعلام النبلاء للذهبي (- ٧٤٨ هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٤ م .

٣٣ - السيطرة على الفساد Controlling Corruption ، روبرت كليتيجارد Robert KLITGAARD ، ترجمة علي حسين حجاج ، مراجعة فاروق جرار ، دار البشير ، عمان ، ١٩٩٤ م .

٣٤ - (شذرات الذهب لابن العماد (- ١٠٨٩ هـ) ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩ م .

٣٥ - (الشروط النقدية لاقتصاد الأسواق : من دروس الأمس إلى إصلاحات الغد Les Conditions monétaires d'une Économie de Marchés : des Enseignements du Passé aux Réformes de Demain Maurice ALLAIS ، ترجمة رفيق يونس المصري ، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب (البنك الإسلامي للتنمية) ، جدة ، ١٤١٣ هـ = ١٩٩٣ م .

٣٦ - شفاء الغليل للغزالي (- ٥٠٥ هـ) ، تحقيق محمد الكبيسي ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، د . ت .

٣٧ - الطاقات والأخطار الناشئة من استخدام الأداة الرياضية في علم الاقتصاد ، -موريس آليه ،
Puissance et dangers de l'utilisation de l'outil mathématique en
économique, M. ALLAIS, revue Econometrica, vol. 22, Janvier 1954, pages
58-71.

٣٨ - طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (- ٧٧١ هـ) ، دار المعرفة ، بيروت ، د . ت .

٣٩ - الغياثي للجويني (- ٤٧٨ هـ) ، تحقيق عبد العظيم الديب ، د . ن . ، ١٤٠١ هـ .

٤٠ - فتاوى ابن تيمية (- ٧٢٨ هـ) ، طبعة السعودية ، الرياض ، ١٣٩٨ هـ .

٤١ - الفساد : الأسباب والنتائج ، بأولو مورو ، مجلة التمويل والتنمية ، صندوق النقد
الدولي ، والبنك الدولي ، واشنطن ، مارس ، ١٩٩٨ م .

٤٢ - الفساد والتنمية ، دانيال كوفمان وشيريل جراي ، مجلة التمويل والتنمية ،
صندوق النقد الدولي ، والبنك الدولي ، واشنطن ، مارس ، ١٩٩٨ م .

٤٣ - فقه إمام الحرمين ، عبد العظيم الديب ، دار الوفاء ، القاهرة ، ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٨ م .

٤٤ - فقه الزكاة ، يوسف القرضاوي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م .

٤٥ - فلسفة لتنمية جديدة Pour une Philosophie du nouveau Développement ،
فرانسوا بيرو François PERROUX ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،
١٩٨٣ م .

٤٦ - قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (- ٦٦٠ هـ) ، تحقيق عبد الغني الدقر ، دار
الطباعة ، دمشق ، ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م .

٤٧ - القيم في الاقتصاد بين الإظهار والإخفاء ، رفيق يونس المصري ، صحيفة الشرق
الأوسط ، العدد ٧٢٩٥ ، الأربعاء ٢٩ / ٧ / ١٤١٩ هـ = ١٨ م ، ص ١٦ .

٤٨ - الكافية في الجدل للجويني (- ٤٧٨ هـ) ، تحقيق فوقية حسين محمود ، مكتبة
البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩ م .

٤٩ - المال السهل : قاموس الفساد في فرنسا ، جيلز غتير ، Gilles Gaetner, L-Argent ، facile: dictionnaire de la corruption en France, Stock, Paris, 1991.

٥٠ - المستدرك للحاكم (- ٤٠٥ هـ) ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د . ت

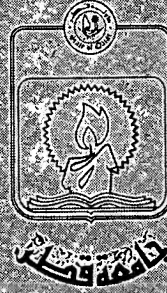
٥١ - المستصفي للغزالي (- ٥٠٥ هـ) ، دار صادر ، بيروت ، د . ت .

٥٢ - مقدمة ابن خلدون (- ٨٠٨ هـ) ، تحقيق علي عبد الواحد وافي ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، د . ت .

٥٣ - الملكية في الشريعة الإسلامية ، عبد السلام العبادي ، مكتبة الأقصى ، عمان ، ١٣٩٧ هـ = ١٩٧٧ م .

٥٤ - الموسوعة الفقهية ، وزارة الأوقاف ، الكويت ، التاريخ مختلف باختلاف الجزء .

٥٥ - الورقات للجويني (- ٤٧٨ هـ) ، تحقيق عبد اللطيف محمد العبد ، القاهرة ، د . ت .



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية

دورة

الذكرى السنوية
للشيخ الرئيس الجويني
١٤١٩ هـ - ١٤٢٨ هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

فقه التوظيف عند الإمام الجويني
مع محاولة لتنظيره في فكر مالي اقتصادي

أ.د. رفعت السيد العوضي

أستاذ الاقتصاد - كلية التجارة

جامعة الأزهر

مبحث تمهيدي

١ - التعريف بإمام الحرمين الجويني وكتابته الغياشي (١)

١-١ : الجويني : أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله.. ولد عام ٤١٩ هـ. كان والده إمام عصره بنيسابور وكان جده أديباً مرموقاً، وعمه أبو الحسن على بن يوسف الجويني كان صوفياً ولقب بشيخ الحجاز. سمع العلم من أبيه ومن الكثير من العلماء وارتحل في طلبه إلى كثير من البلاد، رحل إلى مكة المكرمة ومكث بها أربع سنوات بدرس ويفتي، وحاور بالمدينة المنورة، ومن هنا جاءه لقبه الذي عرف به وهو إمام الحرمين. له مصنفات كثيرة في معارف متنوعة، منها البرهان (أصول فقه)، نهاية المطاف (فقه)، الإرشاد (علم الكلام)، تفسير القرآن الكريم، الأربعون (حديث). أما أشهر المصنفات التي تقدمه بها فهو كتابه الغياشي.

١-٢ : الاسم الكامل لكتاب الغياشي هو غياث الأمم في التياث الظلم. وقيل إن الغياشي نسبة إلى غياث الدولة الذي هو نظام الملك، فهذا أحد ألقابه (٢). ونسبة الكتاب إلى إمام الحرمين مقطوع بها، وقد قال محقق الكتاب إن هذه النسبة ثابتة بأكثر من عشرة مصادر (٣).

١-٣ : تضمن كتاب الغياشي صفحات واسعة عن التوظيف في الفقرة التي حملت العنوان : نظر الإمام في الأمور المتعلقة بالدنيا: جاءت هذه الفقرة بالكتاب من الصفحة رقم ٢٠١ إلى الصفحة رقم ٢٩٠. وقد قال الإمام الجويني عما كتبه عن التوظيف : "فليكن الكلام في الأمور وقد صفر بيت المال واقعة لا يعهد فيها للماضين مذهباً، ولا يحصل لهم مطلباً، ولنجر فيه على ما جرى عليه الأولون إذا دفعوا إلى وقائع لم يكونوا

(١) البغدادي (إسماعيل باشا البغدادي)، هداية العارفين - أسماء المؤلفين وأثار المصنفين ج٥، منشورات مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٥١م، ص ٦٢٦.

استفدت في التعريف بإمام الحرمين من الدراسة التي قدمها الدكتور عبد العظيم الديب وهو المتخصص في الدراسة عن إمام الحرمين. والكتاب الذي ضمنه ذلك عنوانه : إمام الحرمين: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني - حياته وعصره - آثاره وفكره، الكويت، دار القلم، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

(٢) نظام الملك هو وزير ألب أرسلان الذي تولى السلطنة عام ٤٤٥.

المرجع : الغياشي، ص ٤٩م.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٧م.

يألفوها، ولم ينقل لهم مذاهب ولم يعرفوها، وإذا استوى الناظر استوى الأول والآخر" (١).

٢ - مصطلح التوظيف ومصطلح الضريبة :

١-٢ : الاقتصاد الإسلامي مصطلح لعلم قديم حديث؛ علم قديم لأنه يؤسس على تشريعات الإسلام المالية والاقتصادية، وعلم حديث لأنه يصاغ الآن في نظريات وسياسات مالية واقتصادية. يواجه الذين يكتبون عن الاقتصاد الإسلامي مشكلات منها مشكلة المصطلحات؛ هذه المشكلة مسببة عن تفاعل عاملين. العامل الأول: الاقتصاد الإسلامي بناءً على العلوم الإسلامية وبصفة خاصة علم الفقه، وهى علوم لها مصطلحاتها. العامل الثاني: الاقتصاد الإسلامي تنظير لعمل اقتصادي، والدراسات الاقتصادية لها مصطلحاتها، هذان العاملان يتفاعلان عند صياغة الاقتصاد الإسلامي وبسببهما جاءت مشكلة المصطلحات في الاقتصاد الإسلامي والتي تتلخص في الآتي :

هل نلتزم في الاقتصاد بالمصطلحات الموجودة في العلوم الإسلامية أو نستخدم المصطلحات المتعارف عليها في الدراسات الاقتصادية؟ هذا التساؤل يتعلق بقضية جوهرية، وذلك لأن المصطلح ليس مجرد تسمية وإنما هو تكييف شرعي (قانوني)، بل إنه قد يحمل تكييفاً عقدياً. بهذا الفهم فإن نقل مصطلحات من الدراسات الاقتصادية المتعارف عليها حديثاً إلى الاقتصاد الإسلامي قد ينقل معها المضامين العقدية التي تحملها.

٢-٢ : مصطلح الضريبة مثال على قضية المصطلحات بين الاقتصاد الإسلامي والدراسات الاقتصادية المعاصرة. النظام المالي الإسلامي له مصطلحاته مثل الزكاة والخراج والعشور، في مقابل ذلك فإن الضريبة هو المصطلح المستخدم في الدراسات الاقتصادية، نحاول أن نقدم تصوراً لكيفية التعامل مع هذه القضية.

العملية المالية التي تشبه الضريبة وتكلم عنها الفقهاء ومنهم الإمام الجويني هي العملية التي استخدموا فيها مصطلح التوظيف. التوظيف إجراء يلزم بموجب الحاكم القادرين مالياً على دفع مبالغ معينة لأغراض معينة مشروعة. هذه هي العملية المالية التي تكلم عنها الفقهاء مستخدمين لفظ التوظيف، النظر في هذه العملية يبين أنها تشبه ما يحدث في الضريبة.

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٧.

الفقهاء استخدموا إذاً لفظ التوظيف، فهل نستطيع بناءً على ذلك وإعمالاً وتمسكاً بما ورد عن الفقهاء أن نقول إن مصطلح التوظيف هو البديل الإسلامي لمصطلح الضريبة؟ ما أراه أن في الأمر من حيث اللغة شيئاً ما يلزم أن يكون معروفاً وذلك قبل الاختيار. إن كلمة الضريبة اسم ذات، بينما كلمة التوظيف مشتق تدل على حدث، لهذا فإن كلمة التوظيف لا يقابلها كلمة الضريبة وإنما الذي يقابل كلمة التوظيف كلمة التضريب وهي كلمة شائعة في كتابات الذين يتكلمون عن تشريعات الضرائب في الفكر الوضعي.

الكلمة التي تدل على الذات من الفعل وظف هي كلمة الوظيفة. لهذا إذا كنا نريد استخدام مصطلح ليدل على العملية التي تكلم عنها الفقهاء والتي تشبه الضريبة وبشرط أن يكون ذلك من نفس المفردة اللغوية التي استخدموها فإن هذا المصطلح هو مصطلح الوظيفة؛ أي نقول الوظيفة ونعني بها ما يقابل الضريبة.

لكن مصطلح الوظيفة ^(١) كمقابل لمصطلح الضريبة يرد عليه اعتراض هو أن هذا المصطلح شاع استخدامه في الوقت الحاضر ليدل على ما يشغله الشخص أو يكلف به من عمل. لهذا قد لا يكون مألوفاً في عصرنا استخدام كلمة "الوظيفة" ويقصد بها ما يقابل الضريبة، أو اسم لما يحدث في التوظيف ^(٢).

٢-٣ : اقتراح بشأن المصطلح الذي يستخدم : أن نستخدم كلمة التوظيف وهي مشتقة ونقصد بها العملية التي يقوم فيها الحاكم بفرض التزامات مالية على القادرين وفق ما أجازها الفقهاء وأن نستخدم كلمة الضريبة والوظيفة للدلالة على المبلغ الذي يدفعه الشخص في عملية التوظيف.

فيما يتعلق بمصطلح الوظيفة فإن الإمام الجويني استخدمه في الدلالة على نفس المعنى المالي الذي يتضمن في مصطلح الضريبة. جاء عنه "وأما ما ادعوه من أن الرسول

(١) كلمة وظف (الشيء على نفسه أو وظفه توظيفاً) ألزمه إياه، والوظيفة من كل شيء ما يقبر للإنسان في كل يوم من طعام أو رزق.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، المجلد ٩، بيروت : دار صادر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٥٦م - ١٣٥٥هـ، ص ٣٥٨.

(٢) مع أنني اقترح استخدام لفظ الضريبة، إلا أنه عليه تحفظ، لأن هذا المصطلح تتعلق به أشياء لا نقبلها إسلامياً، ومن ذلك ما يتعلق حتى بالاستخدام اللغوي، فكلمة ضرب أصاب بضربة سيف أو عصا أو نحوها، والضريبة (بالمعنى المالي) موقع الضرب من الجسد معلوف (لويس معلوف) المنجد في اللغة، الطبعة الجديدة، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٦م، ص ٤٤٨.

صلى الله عليه وسلم كان لا يأخذ إلا [وظيفة] حاقة في أوان حلولها أو يستقرض فهذا زلل عظيم.. " (ص ٢٧٩).

بالنسبة لمصطلح الضريبة فإن استخدامه يكون مؤقتاً إلى أن تتشكل العقلية الاقتصادية وفق المصطلحات الإسلامية. إن العقلية الاقتصادية وهي تقارن وتختار بين المصطلحات سوف تكتشف أن مصطلح الوظيفة هو الذي ينبغي استعماله وذلك لعناصر تفوق كثيرة فيه منها أنه يربط إيرادات الدولة بوظائف معينة، ربط الإيراد بوظيفة معينة يطرح للبحث مبدأ تخصيص الإيرادات في مقابل مبدأ عدم تخصيصها.

نشير إلى أن بعض الفقهاء المحدثين استخدموا مصطلح الضريبة وبهذا أقر استخدامه في الفكر الإسلامي، ومنهم الشيخ محمود شلتوت (١) والدكتور يوسف القرضاوي (٢).

٣ - بين فقه التوظيف والفكر المالي الاقتصادي.

١-٣ : الكتابات الفقهية،

١-١-٣ : يعرف الفقه في الاصطلاح بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية (٣). من التعريف السابق تتحدد الغاية بهذا العلم، إن غايته هي العلم ثم تطبيق الأحكام الشرعية على أفعال الناس وأقوالهم، فالفقه هو مرجع كل مكلف لمعرفة الحكم الشرعي فيما يصدر عنه من أقوال وأفعال. هذه هي الغاية المقصودة من كل القوانين في أية أمة. لا يقصد منها إلا تطبيق موادها وأحكامها على أفعال الناس وأقوالهم وتعريف كل مكلف بما يجب عليه وما يحرم (٤).

٢-١-٣ : من المعروف أن الأفعال تقسم إلى قسمين: القسم الأول يشمل العبادات، والقسم الثاني يشمل العادات (٥)، الفقه الذي ينظم العبادات له طبيعته؛ وهي أن الأصل في العبادات التوقف على ما جاء به الشرع والتقييد بالصور التي أمر بها، لأن الغرض منها

(١) الشيخ محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم، الأجزاء العشرة الأولى، الطبعة الثامنة: دار الشروق، ١٩٨١م - ١٤٠١هـ، ص ٨٤ - ٨٥.

(٢) دكتور يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، ج٢، الطبعة الخامسة، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، الباب الثامن والباب التاسع.

(٣) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار القلم، الطبعة الحادية عشرة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، ص ١١.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٤.

(٥) مصطلح العادات يدخل فيه ما يتعلق بالاقتصاد وما يتعلق بالسياسة وغير ذلك.

التعبد والتقرب إلى الله. والفقه الذي ينظم العادات له طبيعته؛ وهي أن الأصل في العادات الإباحة إلا ما جاء فيه حكم؛ لأن المقصود بها تحقيق مصالح العباد في الحياة، ورفع الحرج عنهم بعيداً عن الحرام.

يقول الإمام ابن تيمية عن ذلك: إن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان " عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها في دنياهم. فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع. وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه. والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى. وذلك لأن الأمر والنهي هما شرع الله، والعبادة لا بد أن تكون مأموراً بها، فما لم يثبت أنه مأمور به كيف يحكم عليها بأنه عبادة؟، وما لم يثبت من العبادات أنه منهي عنه كيف يحكم عليه أنه محظور؟. ولهذا كان أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون: إن الأصل في العبادات التوقيف، فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى، وإلا دخلنا في معنى قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾^(١). والعادات الأصل فيها العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرمه الله، وإلا دخلنا في معنى قوله تعالى: ﴿هَلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً﴾^(٢)، (٣).

٣-١-٣ : تطبيق ما سبق على الأمور الاقتصادية يعني أن الأصل في الأمور الاقتصادية الإباحة، ولكن هناك بعض الأمور جاء فيها حكم. هذه الأمور يمكن أن يقال عنها أنها مثلت المنطقة التي فيها حكم تشريعي، وهي المنطقة التي تكلم عنها الفقهاء.

لزيادة إيضاح لهذا الأمر نشير إلى أن الشارع الحكيم رأى أن هناك منطقة في معاملات الناس وفي أنشطتهم الاقتصادية من الخير لهم أن تخضع لحكم شرعي فجاء تشريع لهذه المنطقة واهتم الفقهاء ببيان أو استنباط هذا الحكم الشرعي مستبدلين على الحكم بأحد مصادر الأدلة. ما كتبه الفقهاء في هذا الأمر هو ما نقول عنه الفقه الاقتصادي والمالي.

(١) سورة الشورى : الآية ٢١.

(٢) سورة يونس : الآية ٥٩.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية : جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، ج ٢٩، ص ١٦، ١٧.

٢-٣ : الفكر المالي والاقتصادي :

١-٢-٣ : معنى الفكر في اللغة والاصطلاح :

فكر في الشيء يفكر فكراً تأمل فيه، والفكرة هي إجهاد خاطر في الشيء ^(١). والفكر هو إعمال خاطر في الشيء ^(٢).

الفكر في الاصطلاح ^(٣) :

نعني بالاصطلاح المعنى الذي يقصد من كلمة فكر عندما تستخدم كمصطلح علمي، وليس كمجرد مفردة لغوية. المناقشة العلمية حول مصطلح فكر تتناول موضوعات متعددة، منها : نظريات الفكر، عناصر الفكر، عمليات الفكر، موضوعات الفكر، أنواع الفكر. من تتبع ما قيل عن هذه الموضوعات يمكن استخلاص العناصر التالية باعتبارها العناصر المجددة للمعنى الاصطلاحي للفكر :

- ١ - التفكير واقعة يصاحبها نشاط في أعصاب المفكر.
- عناصر الفكر هي تغيرات جزئية بمثابة استجابات آلية.
- تعتمد عمليات التفكير على قانون التداعي ^(٤)، ومعنى ذلك أن الفكرة تولد فكرة، فالفكرة الجديدة تكون مترتبة على الفكرة السابقة فوراً.
- الفكر يخضع لقاعدة المحاولة والخطأ.
- محرضات الفكر تتمثل في : أي شيء يفكر فيه، وأي اتجاه يأخذ التفكير، ومتى يعتبر الفكر وصل إلى حل ناجح.
- التفكير يكون من قبيل الميل إلى الاعتقاد، وليس من قبيل التأكد ^(٥).
- التفكير سلوك داخلي (مدخل النفس الإنسانية) لحل مشكلة ما أو للحصول على إجابة ما، ويتضمن مدخلات ومخرجات.
- التفكير يولد نماذج جديدة للسلوك.

(١) محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج٧، دار المعرفة، لبنان، ص ٣٥٦.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج٥، مرجع سابق، ص ٦٥.

(3) The New Encyclopedia Britanica, Encyclopedia Britanica, Inc., 1974, pp. 345-358.

(4) Association.

(٥) إذا أحلنا إلى علم الاقتصاد نجد أنه خلال تطوره قدمت فيه نظريات وآراء، ولم تكن من قبيل التأكد، بدليل أنه في كل فترة ومع استمرار التطور في الفكر يتم الخروج على هذه النظريات وتقديم نظريات وآراء أخرى تصبح الفكر الجديد في الاقتصاد.

٣-٢-٢ : تحليل العناصر السابقة يتجه مع الرأي الذي يقول : إن الفكر عندما يستخدم كمصطلح علمي ينصرف إلى المساهمة التي يعطيها الإنسان في المعرفة بعقله وبحسه وبردود أفعاله. مما يؤكد هذا الرأي أن الفكر أو فكرة ما حول موضوع معين لا تكون من قبيل التأكد. كما أن الفكر يتولد من خلال عمليات التداعي، وهذا يعني أنه إذا لم يوجد العامل المحرض فإن الفكرة لا توجد، كما أن خاصيتها الرئيسية أنه تفسير جزئي وليس من قبيل التفسير الكلي.

٣-٢-٢ : علم الاقتصاد المعاصر في صياغته الأوروبية، وهو ما يسمى أحياناً الاقتصاد التقليدي أو الاقتصاد الوضعي؛ أي كان المصطلح الذي يستخدم، هذا الاقتصاد من قبيل الفكر الاقتصادي. ويدرس تطوره باعتباره فكراً في فرع معروف باسم تاريخ الفكر الاقتصادي.

٣-٢-٤ : بناءً على ما قيل عن الفكر فإنه يكون من المفيد بل يكون من المطلوب أن نعود إلى الفقه والذي سبق تقديم شيء عنه وذلك بقصد أن نبث ما إذا كان علم الفقه فكراً بالمعنى الاصطلاحي الذي ذكر. وصف علم الفقه بأنه فكر ينبغي أن يفهم في معنى معين، لأن إطلاق مصطلح الفكر على الفقه بدون تحديد المعنى المقصود يمكن أن يغير من طبيعة علم الفقه، الذي هو علم يتأسس على النقل.

يمكن باستخدام علم المنطق أن نؤسس معنى مقبولاً للفكر في مجال الفقه. من مباحث علم المنطق الإدراكات. يعرف الإدراك بأنه حصول صورة ما لأي شيء في الذهن. ومن صورته الإدراك النظري، أي الإدراك المكتسب بالتأمل والنظر في الأدلة التي ينتقل الذهن فيها أو بواسطتها من المعلوم إلى المجهول، فهو إذن يحتاج في تحصيله إلى عملية من عمليات الاستدلال الفكري (١).

عملية الاستدلال المشار إليها هي من عمليات الفكر الإنساني، بهذا المعنى يمكن أن تفهم العلاقة بين الفكر والفقه. لا ينبغي أن يفهم أن الفقه علم فكري بالمعنى الاصطلاحي الذي سبقت الإشارة إليه. إن دور التفكير الإنساني في الفقه أنه أداة في إجراء عملية الاستدلال، وبلاستدلال نحصل على الحكم الشرعي. لكن الفكر ليس مصدراً لهذا الحكم

(١) عبد الرحمن حسن حبيكة الميداني، "ضوابط المعرفة"، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ص ١٩، ٢٠.

الشرعي، وإنما للحكم الشرعي مصادره المعروفة. عندما نفهم العلاقة بين الفكر والفقه على هذا النحو فإننا نبعد عن الفقه أن يكون خاضعاً لقانون التداعي وللجزئية ولعدم التأكد.

٣-٣ : خصائص الفقه والفكر :

لكل من الفقه والفكر مجاله الذي يعمل فيه، ويتحدد دوره وفائده في إطار هذا المجال. وأي خلط في ذلك يؤدي إلى نتائج غير مقبولة، بل إنه يمكن أن يجعل الناتج الذي نحصل عليه لا يدخل في الاقتصاد الإسلامي.

٣-٣-١ : درجة "الإلزام" : الفقه هو المصدر الوحيد الذي يتمتع بخاصية الإلزام. والإلزام هنا نسبي في ضوء ما يستجد من دليل. لكن عندما يستقر الحكم يصبح ملزماً. ولا تخلع صفة الإلزام إلا إذا ثبت حكم جديد بدليل، وفي هذه الحالة يكون هناك إلزام لكن بحكم جديد. الفكري الاقتصادي والمالي لا يملك خاصية "الإلزام" فما يجيء به هو من قبيل التصورات العقلية عن المسألة الاقتصادية. هذا يماثل ما هو موجود في علم الاقتصاد والمالية العامة.

٣-٣-٢ : الصواب والخطأ : لا يتصور إخضاع الفقه لمعيار الصواب والخطأ وإنما يمكن القول أن هذه الحالة فيها حكم وأن حالة أخرى لم تعرف سابقاً فتحتاج لحكم، أو أن هذه الحالة حكم فيها بكذا بدليله ويمكن أن يراجع هذا الحكم عندما يثبت دليل آخر. الفكر الاقتصادي والمالي من قبيل أعمال العقل على المسألة الاقتصادية، فهو تفكير عقلي بحث على حكم شرعي. لهذا فهو قابل للخطأ والصواب.

٣-٣-٣ : الكمال والنقصان : قضية الكمال والنقصان يلزم لها توضيح. ليس من الصحيح أن يعتقد أن الاقتصاد الإسلامي قد تم بناؤه وأنه اكتمل؛ حتى في مصدره الفقهي، وإنما هذا الاقتصاد مفتوح للاستكمال والتطوير، وأنه سيظل كذلك طالما كانت هناك حياة تتطور وتتجدد. هذا هو الرأي الإجمالي الذي يحكم هذه القضية، ثم يلزم لهذا الرأي تفصيل حول طبيعة الكمال والنقصان في كل مصدر.

مصدر الفقه من حيث الكمال والنقصان يفهم على النحو الآتي. هذا المصدر ينظر إليه من زاويتين. زاوية أولى هي زاوية الدليل والاستدلال. وهذه الزاوية تتمتع بخاصية الكمال. أي أنها اكتملت؛ فمصادر الأدلة معروفة وطرق الاستدلال منها معروفة. الزاوية

الثانية هي زاوية الأحكام للمعاملات، هذه الزاوية مازالت مفتوحة للعمل، ذلك أنه لا يتصور أن يقول أحد إن المعاملات المالية والاقتصادية التي عرقت لن يعرف غيرها ولن تتطور، بل التطوير مستمر. ولن يتوقف إلا إذا توقفت الحياة كلية.

الخاصية المميزة للفكر الاقتصادي والمالي أنه لا يمكن أن يقال عنه أنه اكتمل، فهو مفتوح للعمل، بل إن العمل فيه يتسع وسوف يتسع، طالما أن الإنسان يتطور في معارفه وفي فهمه للمسألة الاقتصادية، بل إن المنطقة التي يعمل فيها هذا المصدر هي التي تتقابل مع الفكر الاقتصادي الوضعي، والتطور فيه مستمر في مدارسه وفروضه وكل ما يدور حول ذلك. الاقتصاد الإسلامي من حيث الفكر هو أيضاً مستمر التطوير، بل إن الانبعاث الجديد للاقتصاد الإسلامي يظهر على نحو أوضح في المنطقة التي يعمل فيها هذا المصدر.

٤-٣: فقه التوظيف للإمام الجويني والفكر المالي والاقتصادي المؤسس عليه
(موضوع البحث):

٣-٤-١: تضمنت الفقرة السابقة تمييزاً واضحاً بين ما يدخل في الفقه وما يدخل في الفكر. بناءً على هذا نستطيع أن نحدد موضوع بحثنا والهدف منه. إننا نستهدف التعريف بالفقه الذي كتبه الإمام الجويني في موضوع التوظيف، وعلى هذا الفقه نحاول تأسيس فكر مالي واقتصادي للتوظيف في الإسلام ويمكن القول للضربية في الإسلام.

٣-٤-٢: العنصر الأول من البحث وهو المتعلق بفقه التوظيف سوف نعمل على عرضه بالعبارات التي كتبها الإمام الجويني وبالعناوين التي استخدمها. هذا المنهج في العرض يتيح الاحتفاظ بفقه التوظيف الذي عرضه الإمام الجويني في عباراته ومصطلحاته الفقهية. ونعتبر أن التعريف بفقه التوظيف على هذا النحو يصبح من مساهمات البحث. من حيث طبيعة هذه المساهمة فإنها ليست اجتهاداً منا في فقه التوظيف وإنما هي عرض لأراء فقيه له حق الاجتهاد.

٣-٤-٣: العنصر الثاني من البحث هو المتعلق بالفكر المالي والاقتصادي. نحاول في هذا العنصر تأسيس فكر مالي واقتصادي مؤسس على فقه التوظيف عند الإمام الجويني. سوف يعرض هذا الفكر المالي والاقتصادي بالمصطلحات المتعارف عليها في علم المالية العامة وعلم الاقتصاد، كما أن تصنيف هذا الفكر وتبويبه سوف يستفاد فيه من الخبرات المكتسبة في تصنيف هذين العلمين.

٣-٤-٤ : من المقابلة بين العنصرين السابقين فإنه يمكن تحديد المساهمة التي يستهدف أن يعطيها هذا البحث. من حيث العنصر الأول فإن المساهمة المستهدفة تتحدد في الكشف عن آراء الإمام الجويني في فقه التوظيف والتعريف بها. أما في العنصر الثاني فإن المساهمة المستهدفة هي تأسيس فكر مالي واقتصادي على هذا الفقه؛ أي أن المساهمة في هذا العنصر إنشائية. من هذا العنصر يمكن أن تصاغ سياسات مالية كما يمكن أن توضع نظريات.

٣-٤-٥ : هذا البحث ببنائه على هذين العنصرين وبالمعالجة المقترحة يمثل نموذجاً للمنهج الذي ندعو إلى اعماله في البحث في الاقتصاد الإسلامي. هذا المنهج يعرف بالفقه ويحافظ عليه على النحو الذي صاغه الفقهاء، هذا من جانب ومن جانب آخر فإنه ينقل هذا الفقه إلى فكر مالي واقتصادي، هذا الفكر يحمل الخصائص التي سبق أن عرفنا بها عند الدراسة التي قدمناها عن مصطلح فكر.

المبحث الأول

فقه التوظيف عند الإمام الجويني

كتب الإمام الجويني عن فقه التوظيف في كتابه الغياثي^(١)، والتزاماً بالمنهج الذي قدمته فسوف أعرض هذا الفقه في هذه الفقرة، وفي فقرات تالية ننقل هذا الفقه إلى صيغة الفكر المالي والاقتصادي.

(١) تقسيم الأموال التي يليها الإمام (٢٠٤ - ٢٠٥)

تقسم الأموال التي يليها الإمام إلى قسمين:

(أ) ما تتعين مصارفه : الزكوات وأربعة أخماس الفئ وأربعة أخماس الغنيمة، فهذه الأموال لها مصارف معلومة.

(ب) ما لا يتخصص بمصارف مضبوطة بل يضاف إلى عامة المصالح : خمس خمس الفئ وخمس خمس الغنيمة وتركه من لم يخلف وارثاً خاصاً والأموال الضائعة التي أيس من معرفة مالكها، وهذه يسميها الفقهاء الأموال المرصدة للمصالح ويصرفها الإمام إلى مصارفها.

(٢) مسئولية الإمام في القيام على المشرفين على الضياع (٢٣٢ - ٢٣٦) :

سد الحاجات والخصاصات من أهم المهمات وإذا فرض انتقاء الزمان عن الحوائج وضروب الآفات ووفق المثلثون الموسرون لأداء الزكوات انطبقت فضلات أموال الأغنياء على أقدار الحاجات^(٢). وإن قدرت آفة وأزم وقحط، (وبفرض أن الزكاة لم تكف للقضاء على ذلك) فإن مواجهة ذلك يكون على النحو الآتي :

(أ) استحثاث الخلق بالموعظة الحسنة على أداء ما افترض الله عليهم، وعلى الإمام أن

(١) الطبعة التي نحيل إليها هي التي حققها الدكتور عبدالعظيم الديب، الغياثي - غياث الأمم في التيات الظلم لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني، عنى بنشره عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، وبالنسبة لتحديد الصفحات فسوف يشار إليها في متن البحث.

(٢) يعني هذا أن الإمام الجويني يرى أنه في الأحوال العادية وعند قيام الأغنياء بتأدية الزكاة فإن الزكاة كافية في القضاء على الحاجة (الفقر)، فالزكاة لتأدية هذه الوظيفة في الضمان الاجتماعي، ونستنتج بناءً على ذلك أن ما يلزم للدفاع ولبقية المصالح لا يفترض أن الزكاة كافية لمواجهة ذلك.

يجعل الاعتناء بهم من أهم أمر في باله، فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين.

(ب) إن لم يبلغهم نظر الإمام ^(١) فإنه يجب على ذوي اليسار والاقتدار البدار إلى دفع الضر عنهم وإن ضاع فقير بين ظهراني موسرين خرجوا من عند آخرهم، وباءوا بأعظم المآثم، وكان الله طليبهم وحسيبهم. ويفترض هنا حالتان :

الحالة الأولى : الأزمة ليست عامة والموسرون قادرون على الوفاء بما يلزم لدفع هذه الأزمة عن الذين يعانون منها فعليهم القيام بذلك.

الحالة الثانية : الأزمة عامة - ظهر الضرر وتفاقم الأمر وأنشبت المنية أظفارها - في هذه الحالة يستظهر كل موسر بقوت سنة ويصرف الباقي إلى ذوي الضرورات وأصحاب الخصاصات ^(٢).

(٣) مسؤولية الإمام ونجدته لوظيفة الجهاد (٢٤٠-٢٥٩) :

فصل الإمام الجويني القول في وظيفة الجهاد وما أفتى به ألخصه في الآتي :

(أ) الإمام مسئول عن الدفاع عن بلاد الإسلام ومسئول عن نشر الإسلام وعليه أن يعد الجند اللازم ولا يعتمد على المتطوعة فالممالك لا تقوم إلا بجنود مجندة لا يشغلهم عن وظيفتهم شاغل.

(ب) يتحتم مد الإمام بالجنود والأموال.

(ج) بفرض خلو بيت المال فإنه يحتمل ثلاثة احتمالات :

الاحتمال الأول : أن يطاء الكفار والعياذ بالله ديار الإسلام.

الاحتمال الثاني : ألا يطفئوها ولكن يستشعر من جنود الإسلام اختلال لو لم يتوفر المال ويترتب على ذلك تهديد الديار الإسلامية.

(١) يمكن أن نبني على ذلك أنه إذا لم يستطع الإمام أن يواجه هذه الأزمة بالإيرادات الموضوعية تحت تصرفه فإن هذه الحالة تأخذ حكم الحالة (ب) التي عرضها الجويني وهي أن نظر الإمام لم يبلغ هؤلاء المحتاجين.

(٢) التحديد بسنة أقامه الإمام الجويني على قواعد شرعية وأمر عقلي : فالأمارات الشرعية تعلق وظيفة الزكاة بانقضاء سنة، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يضع لنسائه في أوقات الأماكن قوت سنة. وأما الأمر العقلي فقد يظن أن الأحوال تبدل في انقضاء السنة فإنها مدة الغلات وأمد الثمرات وفيها تحول الأحوال وتزول.

الاحتمال الثالث : أن يكون جنود الإسلام في الثغور وعلى أهبة ولكن يلزم مدهم بالمال حتى لا ينقطعوا عن الجهاد.

هذه هي الحالات الثلاث المحتملة عند خلو بيت المال والاحتياج إلى مال للجهاد. بالنسبة للحالة الأولى يجب على الأغنياء أن يبذلوا فضلات أموالهم. ومن تعليقات الإمام الجويني على هذه الحالة : "إذا كانت الدماء تسيل على حدود الطبات فالأموال في هذا المقام من المستحقرات.

والحالة الثانية تلحق بالحالة الأولى فتأخذ الأولى فتأخذ حكمها، ومن تعليقات الإمام الجويني على هذه الحالة "إن أموال العالمين لا تقابل غائلة وطأة الكفار في قرية من قرى الديار وفيها سفك دم المسلمين أو امتداد يد إلى الحرم".

من الفقهاء من ذهب إلى أنه لا يكلف الإمام الموثرين والموسرين، أى لا يضع عليهم التزامات مالية وإنما يرتقب ما يحصل من الأموال. أما الإمام الجويني فإنه يختار - قاطعاً- أن الإمام يكلف الأغنياء من بذل فضلات الأموال ما تحصل به الكفاية والغناء. ومن تعليقات الإمام الجويني على هذه الحالة : "إن إقامة الجهاد فرض على العباد وتوجيه الأجناد محترم لا تساهل فيه، وإذا كنا لا نسوغ تعطيل شيء من فروض الكفايات فاحرى فنونها بالمرعاة للغزوات" (١).

(د) يشدد الإمام الجويني على أن إباحة أخذ الإمام من أموال الأغنياء للمقاصد المشار إليها يلزم أن يكون مقيداً بمراسم الإسلام، مؤيداً بموافقة منازم الأحكام " وقد أشار إلى أن معظم ما سبق ذكره لا يوجد مدوناً في كتاب، وحدد طريقة الحكم على الحالات السابقة بقوله: ألاحظ وضع الشرع واستشير معنى يناسب ما أراه وأتحرره، وهكذا سبيل التصرف في الأمور المستجدة التي لا توجد فيها أجوبة العلماء معدة، وأصحاب المصطفى رضى الله عنهم لم يجدوا في الكتاب والسنة إلا نصوصاً معدودة، وأحكاماً محصورة

(١) يستنتج الدكتور عبدالعزيز الديب المتخصص في فقه إمام الحرمين أن للإمام أن يعين من الأغنياء من يتحمل مشقات المال وليس من حقه أن يمتنع، كما أن من حقه أن يندب من يشاء للجهاد وليس له أن يمتنع.

الدكتور عبدالعزيز الديب : فقه إمام الحرمين عبد الملك عبدالله الجويني : خصائصه، أثره، منزلته. طبع على نفقه صاحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٩م، ص ٤١٥.

محدودة، ثم حكموا في كل واقعة عنت، ولم يجاوزوا وضع الشرع، ولا تعدوا حدوده، فعلموا أن أحكام الله تعالى لا تنتهى في الوقائع وهي مع انتفاء النهاية عنها صادرة عن قواعد مضبوطة. فليكن الكلام في الأموال وقد صفر بيت الكمال واقعة لا يعهد فيها للماضين مذهباً، ولا يحصل لهم مطلباً، ولنجر فيه على ما جرى عليه الأولون إذا دفعوا إلى وقائع لم يكونوا يألّفوها، ولم ينقل لهم مذاهب ولم يعرفوها وإذا استدل الناظر استوى الأول والآخر.

(٤) على من يقع التوظيف (فقرات متفرقة من ٢٠٤ - ٢٩٠) :

- أنقل فيما يلي ما جمعته عن الإمام الجويني لأحاول بناءً عليه تحديد وعاء التوظيف :
- (أ) يوظف الإمام على الغلات والثمرات وضرورب الزوائد والفوائد من الجهات.
- (ب) عند الحاجة لأخذ مال من موسرى الأمة فإن الإمام يفعل من ذلك على موجب الاستصواب ما أراد وعمم الاقتدار واليسار.
- (ج) إن اقتضى الرأي عند التوظيف تعيين أقوام على التنصيب تعرض الإمام لهم على التخصيص ونظر إلى من كثر ماله وقل عياله.
- (د) قد يتخير الإمام للتوظيف من خيف عليه من كثرة ماله أن يطغى، ولو ترك لفسد ولو غرض من غلوائه قليلاً لأوشك أن يقتصد.
- (هـ) إذا أملت بالمسلمين ملمة واقتضى المامها مالاً نزلت على أموال كافة المسلمين.
- (و) لا يبعد أن يعتني الإمام عند مسيس الحاجات بأموال العتاة. وهذا فيه أكمل مردع ومقنع.

(٥) التوظيف لمصالح أخرى (فقرات متفرقة ٢٠٤ - ٢٩٠) (١) :

- مما قاله الإمام الجويني ويدخل في هذه المصالح :
- (أ) تعين على الأغنياء، وجوباً، أن يسعوا لتأدية فروض الكفايات.
- (ب) قد يتخير الإمام للتوظيف من خيف عليه من كثرة ماله أن يطغى ولو ترك لفسد لو غرض من غلوانه قليلاً لأوشك أن يقتصد.

(١) يعرف الإمام الجويني المصلحة التي تتعلق بهذا المال بأنها كل مصلحة ليس لها على الخلوص والخصوص مال (٢٤٩).

(ج) إذا ألت ملمة واقتضى المامها مالاً فإن كان في بيت المال مال استمدت كفايتها من ذلك المال، وإن لم يكن في بيت المال مال نزلت على أموال كافة المسلمين.

(د) لابد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبه.

(هـ) القضاة والحكام والقسام والمفتون والمتفقهون وكل من يقوم بقاعدة من قواعد الدين يليه قيامه عما فيه سداذه وقيامه، هؤلاء على الإمام أن يكفيهم مؤنهم حتى يسترسلوا فيما قصدوا له بفراغ جنان وتجرد أذهان.

(و) لا يبعد أن يعتني الإمام عند مسيس الحاجات بأموال العتاة وهذا فيه أكمل مردع ومقنع، فإن العتاة والعصاة إذا علموا ترصد الإمام لأموالهم لاضطراب حالاتهم عند انفاق إضافة أعوان المسلمين وحاجتهم كان ذلك وازعاً لهم عن مخازيهم.

(٦) مقدار التوظيف (فقرات متفرقة ٢٠٤ - ٢٩٠) :

ما قاله عن هذا الموضوع يجمع في الآتي :

(أ) يأخذ الإمام من الذين دخلوا في التوظيف، ما يراه ساداً للحاجة.

(ب) لو استفزت بالمسلمين داهية ووقع والعياذ بالله خرم في ناحية لاضطربنا في دفع الباس إلى نفص أكياس الناس.

(ج) يكلف الإمام الأغنياء من بذل فضلات الأموال ما تحصل به الكفاية والغناء.

(٧) الاقتراض أو المصادرة (٢٧٤ - ٢٨٠) :

تكلم الإمام الجويني عما إذا كان الذي يأخذه الإمام عندما يكون بيت المال خالياً هل يكون قرضاً على بيت المال فيتعين رده، أو أن ما يأخذه لا يكون قرضاً فلا يرد. ومما قاله عن ذلك.

(أ) إن من الناس من ذهب إلى أن الإمام يأخذ ما يأخذه في معرض الاقتراض على بيت المال على كل حال فإن ثابت موارده ومحاليه تعين رد ما اقترض والمقرض يطالبه.

(ب) وقال قائلون إن عمم بالاستيداء مياسير البلاد والمثرين من طبقات العباد فلا مطمح في الرد والاسترداد، وإن خصص بعضاً لم يكن ذلك إلا قرضاً.

وقد عرض الإمام الجويني أدلة كل فريق. دليل الفريق الأول أن رسول الله ﷺ كان يستلف من الأغنياء لسد حاجة الفقراء وربما استعجل الزكوات، فلو كان يسوغ الأخذ من

غير اقتراض لكان عليه الصلاة والسلام بينه ليقندي به من بعده. وربما تعلق أصحاب هذا الرأي بأن مآخذ الأموال لو تعدت الطرق المضبوطة والمسالك الموضحة في الشريعة لانبسطت الأيدي إلى الأموال... ولم يثق ذو مال بماله... وهذا خروج عن ضبط الدين.

والإمام الجويني يختار رأى الفريق الثاني وعنده إن للإمام أن يأخذ ما يراه ساداً للحاجة ولا يلزمه الاستقراض سواء فرض أخذه من معينين أو من المياسير أجمعين. والدليل أنه لو فرض خلو الزمان عن مطاع لوجب على المكلفين القيام بفرائض الكفايات من غير أن يرتقبوا مرجعاً، فإذا وليهم إمام فكأنهم ولوه أن يدبرهم تعييناً وتبييناً فيما كان فرضاً بينهم فوضى ولولاه لأوشكوا أن يتخاذلوا، ثم إن الإمام لو استقرض لكان يؤدي ما استقرض من مال فاضل مستغن عنه في بيت المال، وربما تمس الحاجة إلى ما يقدره في الحال فاضلاً.

ومع اختيار الإمام الجويني للرأى الثاني إلا أنه يقول : لست أ منع الإمام من الاقتراض إن رأى ذلك. وقال عما نقل عن رسول الله ﷺ من الاقتراض واستعجال الزكوات لست أنكر جواز ذلك.

(٨) كىضفة قىام المسلمين بتمويل الحالات التي يشملها التوظيف (دراسة تاريخية) (٢٧٩ - ٢٨٧) :

بحث الضريبة، أو التوظيف بمصطلح الإمام الجويني، يتطلب التعرف على الكيفية التي كان المسلمون يمولون بها الحالات التي تسبب القول بفرض الضريبة، أو فرض التوظيف، وقد ذكر الإمام الجويني بعض المعلومات عن هذا الموضوع ومما قاله عن ذلك :

(١) ما ادعوه من أن الرسول ﷺ كان لا يأخذ إلا وظيفة حاقة في أوان حلولها أو يستقرض فهذا زلل عظيم، فإنه كان إذا حاول تجهيز جند أشار على المياسير من أصحابه بأن يبذلوا فضلات أموالهم. والأقاصيص الماثورة المشهورة في ذلك بالغة مبلغ التواتر. وكانوا رضى الله عنهم يتبادرون ارتسام مراسم الرسول عليه الصلاة والسلام على طوعية وطيب أنفس ويزدحمون على امتثال الأوامر حائزين به أكرم الوسائل ازدهام الهيم العطاش على المناهى، وكانت مبادئ إشاراته أنجع في قلوب الناس من سيوف أهل النجد والباس من أهل العناد والشراس.

(ب) إن قيل : لم يكن ذلك (التوظيف) في زمن الخلفاء الراشدين، قلنا : لما انتشرت الداعية (الرعية) وكثرت لمؤن المعينة تسبب أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه إلى توظيف الخراج والارفاق على أراضي العراق وهو قار باطباق واتفاق، والذي يؤثر من خلاف فيه فهو في كلفيته لا في أصله.

(٩) التوظيف الممنوع (فقرات متفرقة ٢٠٤ - ٢٩٠) :

عرض الإمام الجويني لبعض الحالات التي يمنع فيها التوظيف. وما قدمه عن ذلك ليس دراسة واسعة، وقد تكون بعض الحالات التي ذكرها مما عمت به البلوى في التاريخ الإسلامي - ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وحسبنا الله ونعم الوكيل في كل من فعل هذا من ولادة الأمور من المسلمين - من الحالات التي ذكرها الإمام الجويني مانعاً فيها التوظيف :

(١) لست أرى للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام ليبتني لكل ناحية حرزاً، ويقتني ذخيرة وكنزاً ويتأمل مفخراً وعزاً.

(ب) تعزيز المسرفين الموغلين باتباع الشبهات واقتراف السيئات واتباع الهنات بالمصادرات من غير فرض افتقار وحاجات هذا مذهب جداً ردىء، ومذهب غير مرضى، فليس في الشريعة أن اقتحام المآثم يوجه إلى مرتكبيها ضروب المغارم، وليس في أخذ أموال منهم أمر كلي يتعلق بحفظ الحوزة والذب عن البيضة، وليس يسوغ لنا أن نستحدث وجوهاً في استصلاح العباد وجلب أسباب الرشاد ولا أصل لها في الشريعة، فإن هذا يجر خراباً عظيماً وخطباً هائلاً جسيماً. نعم لا يبعد أن يعتني الإمام عند مسبب الحاجات بأموال العتاة، وهذا فيه أكمل مردع ومقنع، فإن العتاة العصاة إذا علموا ترصد الإمام لأموالهم لاضطراب حالاتهم عند اتفاق إضافة (افتقار) أعوان المسلمين وحاجاتهم - كان ذلك وازعاً لهم عن مخازيهم وزلاتهم.

وقد رد على من يرى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه شاطر خالد بن الوليد ماله، وشاطر عمرو بن العاص ماله، رد على ذلك : ما فعله عمر رضى الله عنه محمول على محمل سائب وهو أنه كان رضى الله عنه لا يشتد عنه مجارى أحوال مستخلفيه، فلعله رآهم مجاوزين حدود الاستحقاق فرأى ما أمضى وشهد غبناً، وقدره أجل من أن يتجاوز ويتعدى.

المبحث الثاني قواعد التوظيف

يمكن أن نؤسس على الفقه الذي عرضه الإمام الجويني عن التوظيف قواعد التوظيف؛ ونعني بها الضوابط التي تكون حاكمة للدولة التي يسمح لها الإسلام بالتوظيف، والقواعد التي نعينها تنصرف إلى الجانب المالي. إن التوظيف هو إعطاء المشروعية للسلطة أن تفرض التزامات مالية على الثروات المملوكة ملكية خاصة. ومن المعروف أن الإسلام أحاط الملكية الخاصة بضمانات. حماية الملكية الخاصة وصونها واضحة في كتابة الإمام الجويني عن التوظيف، ومن أقواله عن ذلك: فلست أرى للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام ليبني بكل ناحية حرزاً، ويقتني ذخيرة وكنزاً، ويتأمل مفخراً وعزاً، ولكن يوجه لدرور المؤمن... فإن استغنى عنه بأموال أفاءها الله على بيت مال المسلمين كف طلبته عن الموسرين (٢٨٦).

قواعد التوظيف التي يمكن استنباطها من فقه التوظيف الذي عرضه الإمام الجويني تجمع في الآتي :

القاعدة الأولى : التوظيف هو آخر ما تلجأ إليه الدولة لسد حاجاتها المالية. ويعنى هذا إعمال أمور كثيرة، وأشير على وجه الخصوص إلى أن تكون الزكاة قد أعملت.

القاعدة الثانية : التوظيف مسئولية ولي الأمر ومسئولية على ولي الأمر، وعبرة الجويني " على الإمام " وهذا يفيد إلزام الإمام بالتوظيف بشروطه.

القاعدة الثالثة : التوظيف يكون عند خلو بيت المال فلا يجوز التوظيف في غير هذه الحالة.

القاعدة الرابعة : التوظيف يكون عند قيام حاجة حقيقية في المجتمع الإسلامي ولتحقيق مصلحة يعتبرها الشارع.

القاعدة الخامسة : ولي الأمر الذي يعطي الإسلام له حق التوظيف مفترض فيه - بعبارة الإمام الجويني - " مقيداً بمراسم الإسلام مؤيداً بموافقة مناهم الأحكام ".

القاعدة السادسة : التوظيف يكون بموافقة أهل الشورى والرأي فلا يتم التوظيف إلا بموافقة أهل الحل والعقد.

القاعدة السابعة : التوظيف على القادرين يكون بقدر ما يسد الحاجة، وما تحصل به الكفاية، مهما استغرق ذلك من الأموال :

القاعدة الثامنة : التوظيف مشروعيته تقع على الغلات والثمرات وضروب الزوائد والفوائد.

القاعدة التاسعة : التوظيف يكون على قادرين على الدفع ومطيقين ذلك، ويراعى في ذلك "إلى من كثر ماله وقل عياله".

القاعدة العاشرة : التوظيف عندما يصبح مشروعاً فلولى الأمر أن يستخدمه بحيث يحقق الغرض الذي من أجله شرع ويجوز له أن يحقق به أغراضاً أخرى بشرط أن تكون مشروعة. وأشار الإمام الجويني إلى ذلك بعبارة : "قد يتخير الإمام للتوظيف من خيف عليه من كثرة ماله أن يطغى، ولو ترك لفسد، ولو غرض من غلوائه قليلاً لأوشك أن يقتصد".

المبحث الثالث

الفكر المالي والاقتصادي للتوظيف

التوظيف مقابل للضريبة. ومن المعروف أن للضريبة مرحلتين. الأولى المرحلة القانونية حيث يوضع قانون الضريبة وهذه المرحلة لها طابعها القانوني. والثانية المرحلة المالية حيث ينظر للضريبة من حيث عناصرها المالية الاقتصادية، وهذه المرحلة لها طابعها التحليلي.

الفقرات السابقة من هذا البحث تضمنت عرض فقه التوظيف، وهذا يقابل قانون الضريبة، وإذا كنا نقول المرحلة القانونية عندما يكون الحديث عن الضريبة فإننا نقول المرحلة الفقهية عندما يكون الحديث عن التوظيف.

نحاول في هذا المبحث نقل فقه التوظيف إلى فكر مالي اقتصادي، وفي هذا الصدد نذكر بما كتب في هذا البحث عن الفقه والفكر. ربط هذا المبحث الرابع بما كتب عن الفكر يعني أننا نقدم تصوراً عقلياً لعناصر مالية اقتصادية نؤسسها على فقه التوظيف؛ أي أننا نقدم فكراً يحتمل الصحة ويحتمل الخطأ. والخطأ في الفكر لا يمتد أثره بحيث يخطأ الفقه بسببه، وإنما الخطأ في الفكر ينصرف إلى عملية التفكير التي تكون محكومة بقانون التداعي الذي جاء كاستجابة عقلية عند النظر في الفقه.

الفكر المالي الاقتصادي الذي نؤسسه على فقه التوظيف عند الإمام الجويني يشمل العناصر التالية :

- التوظيف أو الضريبة من أعمال الدولة.
- مجالات التوظيف أو الضريبة (الوظائف).
- وعاء التوظيف أو الضريبة.
- مقدار التوظيف أو الضريبة.
- بين مبدأ تخصيص الإيرادات وعدم تخصيصها.
- ولقد حاولت تقديم هذه الموضوعات في ترتيب يبدو أنه الترتيب المقبول.

١ - التوظيف (الضريبة) من أعمال الدولة :

١-١ : قبل مناقشة موضوع هذه الفقرة أرى ضرورة مناقشة دور الدولة في النظام المالي الإسلامي لما اقدره من أهمية لهذا الموضوع. إن المجتمعات الإسلامية تعاني من كثير من المشكلات، وتنتج هذه المشكلات اضطرابات وتخلفاً، وهذا واقع لا سبيل إلى انكاره، فالإنكار لن يخفي الواقع، كما أنه لا يقدم علاجاً، وقد رفعت راية أن الإسلام هو الحل لمشاكلنا السياسية الاقتصادية والاجتماعية، ولغير ذلك من المشاكل.

لاشك أنه يوجد من يعارض هذا، وإذا أخذنا الجانب الاقتصادي باعتباره المتصل بدراستنا، فإن الذين يعارضون حل مشاكلنا الاقتصادية بتطبيق الاقتصاد الإسلامي لهم اعتراضاتهم، ومن بين ما يعترضون به أنهم يفهمون أن النظام المالي الإسلامي يؤسس كله على الصدقة، ويفهمون الصدقة بالمعنى الدارج لهذه الكلمة، حيث تعنى الاختيار والدونية وغير ذلك. ويقولون كيف يبنى النظام المالي للدولة الحديثة على الصدقة بالمعنى الذي يفهمونه. لهذا السبب، ولغيره، أعطى أهمية كبيرة لبحث موضوع هذه الفقرة وهو : التوظيف من أعمال الدولة باعتبار صلته بما أشرت إليه.

١-٢ : النظام المالي الإسلامي له عناصر كثيرة، أولى عناصره وأهمها الزكاة، والزكاة عمل من أعمال الدولة، تقوم بجمعها وتقوم بإنفاقها. المناقشة حول زكاة الأموال الباطنة وهل يخرجها الشخص بنفسه أو تجتمعها الدولة، هذه المناقشة لا تخل بالأمر الأساسي وهو أن الزكاة تتولاها الدولة إيراداً وإنفاقاً. من عناصر النظام المالي الإسلامي الخراج وهو من أعمال الدولة، والعشور وهي من أعمال الدولة.

هكذا فإن كل عناصر النظام المالي الإسلامي العادية والدائمة والمتكررة من أعمال الدولة، بهذا ينتفي الادعاء القائل بأن النظام المالي الإسلامي يؤسس على الصدقة، في المعنى الذي يفهمه من يعترضون على تطبيق الاقتصاد الإسلامي.

١-٣ : مناقشة دور الدولة في التوظيف تأخذ أهمية لنفس السبب، ذلك أن بعض الكتابات الفقهية التي بحثت هذا الموضوع جاء فيها ما قد يفيد أنه إذا لزم لبيت المال إيرادات بعد تطبيق الزكاة وغيرها من أدوات النظام المالي الإسلامي فإن هذا يواجه بأن يقدم المسلمون ذاتياً ما يلزم لذلك. ومن العبارات التي وردت عن ذلك وقد تحمل نفس المعنى ما نقل عن أبي ذر الغفاري من أنه يجب إنفاق ما فضل عن الحاجة، وكذلك ما نقل

عن الشيخ محمود شلتوت، وهو من الفقهاء المحدثين، فقد نقل عنه في شرح آية ﴿ليس البر...﴾ فهؤلاء الأغنياء القادرون الذين يكتفون بالزكاة ولا يمدون يد المساعدة لسد حاجة المحتاجين ودفع ضرورة المضطرين والقيام بمصالح المسلمين ليسوا على البر الذي يريده الله من عباده.

هذا تعريف موجز بالقضية التي نبحثها في هذه الفقرة وهي قضية التوظيف من أعمال الدولة. وأعيد صياغة هذه القضية على النحو التالي :: إذا خلا بيت المال (بعد تطبيق الزكاة وغيرها من عناصر النظام المالي الإسلامي) فهل يواجه ذلك بتوظيف الدولة على القادرين أو يترك الأمر ليتقدم القادرون ذاتياً.

١-٤ : ما أراه أن هذه القضية فيها مرحلتين وليست مرحلة واحدة، وأن اللبس يرد بسبب ما يعتقد البعض أنها مرحلة واحدة.

١-٤-١ : المرحلة الأولى : هي ما إذا خلا بيت المال أو قامت حاجة الدولة لإيرادات (لسبب مشروع) ونهض المسلمون ذاتياً لتوفير المال اللازم لذلك، هذه الحالة ليس فيها توظيف، وهي تخرج من موضوع بحثنا. هذه الحالة هي التي وجدت في عصر الرسول ﷺ وهي التي أشار إليها الإمام الجويني بقوله : إن رسول الله ﷺ كان إذا حاول تجهيز جند أشار على المياسير من أصحابه بأن يبذلوا فضلات أموالهم، والأقاصيص الماثورة المشهورة في ذلك بالغة مبلغ التواتر، وكانوا رضى الله عنهم يتبادرون ارتسام مراسم الرسول عليه السلام على طوعية وطيب نفس، ويزدحمون على امتثال الأوامر حائزين به أكرم الوسائل.

هذه الحالة كما قلت لا تدخل في التوظيف الذي نبحثه وأقول عنها : إن وجودها من مفاخر التشريع المالي الإسلامي ولا تقوم سبباً لنقده. وأذكر في هذا الصدد بما يقال من أن القادرين في البلاد المتقدمة (غير الإسلامية) يتبرعون لإنشاء الجامعات ومراكز البحوث وهكذا، ونعتبر أن هذا مما يفخر به ونطالب المسلمين بالاعتداء به، فالأمر إذن ليس منتقداً اقتداء المسلمين في هذا الصدد ينبغي أن يكون بالمسلمين الأوائل.

١-٤-٢ : المرحلة الثانية في هذه القضية هي حالة ما إذا خلا بيت المال ولم ينهض الموسرون ذاتياً، فللإمام أن يوظف لغرض من الأغراض التي ذكرها الفقهاء.. وهذه الحالة هي المعتبرة حالة توظيف، أي حالة فرض ضريبة، والضريبة لا تكون هنا اختيارية ولا

تكون من قبيل الصدقة كما يعتقد ذلك، وإنما الدولة توظف على الموسرين، أي تفرض عليهم.
١-٤-٣ : أعيد نقل العبارة الفقهية التي تؤصل لذلك. يقول الإمام الجويني " يوظف الإمام على الغلات والثمرات".

١-٤-٤ : نستنتج تأسيساً على ما تقدم وعلى غيره النتيجة التالية : التوظيف أو الضريبة كأحد عناصر النظام المالي الإسلامي من أعمال الدولة تتولى الإلزام به على من تتوافر فيه شروط الإلزام به، وتتولى جمعه وفق ما هو مقرر إسلامياً في إجراءات تحصيل الإيرادات من الأفراد، ثم تتولى إنفاقه على المجالات التي يقر الفقهاء التوظيف لها.

٢ - مجالات التوظيف (وظائف الضريبة) في الإسلام :

يتأسس الفكر المالي المعاصر على أن الأدوات المالية إيرادات ونفقة وأهمها الضرائب تؤثر في الاقتصاد القومي بطرق متعددة، وتخدم عدداً من الأغراض والأهداف، وتجمع هذه الآثار على المستوى الكلي في ثلاث مجموعات أو ثلاث وظائف هي (١).

١ - وظيفة التخصيص (٢).

ب - وظيفة التوزيع (٣).

ج - وظيفة الاستقرار (٤).

تقاس درجة كفاءة النظام المالي بمقدار ما يحققه في كل وظيفة من هذه الوظائف وتتفاوت النظم في ذلك تفاوتاً واسعاً. للضريبة كما لغيرها من الأدوات المالية تأثيرها على المتغيرات الاقتصادية مثل الأجور والأسعار.

في هذا البحث نقتصر على دراسة الضريبة، وليست الضريبة هي الإيراد الوحيد في النظام المالي الإسلامي، لما كان الأمر كذلك فإنه لا يمكن تحديد وظائف النظام المالي الإسلامي استناداً إلى الضريبة وحدها (٥).

(1) Musgrave, R.a. And Musgrave, P. B., Public Finance In Theory And Practice, Mcgraw - Hill Kogakusha Lid, 1963.

(2) The Allocation Function.

(3) The Distribution Function.

(4) The Stabilization Function.

(٥) في النظام الرأسمالي تمثل الضريبة المصدر الرئيسي والطبيعي لإيرادات الدولة، لهذا تكون الضريبة محوراً لتحديد وظائف النظام المالي ككل.

ما يمكن بحثه عن الضريبة هو المجالات التي أقر الفقهاء فرض الضريبة من أجلها ومنهم الإمام الجويني وتصبح هذه المجالات هي وظائف الضريبة في الإسلام وليست وظائف النظام المالي ككل^(١).

وظائف الضريبة التي يمكن تأسيسها على فقه التوظيف عند الإمام الجويني هي :

١-٢ : الجهاد (٢) :

الوظيفة الأولى هي وظيفة الجهاد، ولا يوجد حد للتوظيف من أجل هذا الهدف. يقول الإمام الجويني في ذلك : "إذا كانت الدماء تسيل على حدود الطبات فالأموال في هذا المقام من المستحقرات"، و "أموال العالمين لا تقابل غائلة وطأة الكفار في قرية من قرى الديار وفيها سفك دم المسلمين أو امتداد يد إلى الحرم".

٢-٢ : التضامن الاجتماعي^(٢)، حقوق الفقراء في مال الأغنياء، وظيفة إعادة التوزيع :

(١) باعتبار أن الزكاة تعتبر الإيراد الرئيسي في النظام المالي الإسلامي فإنها ومعها الالتزامات المالية الثابتة (الخراج، العشور، ...) هذه الالتزامات المالية كلها يعتقد أنها تحقق الوظائف التالية :

١ - وظيفة التضامن الاجتماعي، والمعاني البارزة في ذلك :

(أ) ضمان حد أدنى من الدخل للذين قعدت بهم وسائلهم الخاصة عن تحقيق ذلك.

(ب) مواجهة تفاوت داخلي يخل بالتوازن الاجتماعي.

(ج) مد مظلة التأمين لتشمل غير المسلمين الذين يقيمون في ظل الدولة الإسلامية.

٢ - المصالح العامة، ويدخل فيها ما يتعلق بتسيير العمل في جهاز الدولة.

٣ - مواجهة الأوضاع الطارئة وغير العادية.

٤ - التوازن والاستقرار بين أجيال الأمة، (الخراج على أراضي السواد في عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه).

انظر في ذلك : رفعت العوضي (دكتور) من التراث الاقتصادي للمسلمين، رابطة العالم الإسلامي، سلسلة دعوة الحق، العدد (٤) رجب ١٤٠٥ هـ - أبريل ١٩٨٥ م، ص ٣/١٣٢.

(٢) الحرب في الإسلام تكون في حالتين :

(أ) حالة الدفاع عن النفس والعرض والمال والوطن عند الاعتداء.

(ب) حالة الدفاع عن الدعوة إذا وقف أحد في سبيلها بتعذيب من آمن بها أو بصد من أراد الدخول فيها أو بمنع الداعي من تبليغها.

انظر في ذلك بالتفصيل : السيد سابق، فقه السنة، المجلد الثالث، مكتبة المسلم، ص ٢٢ - ٢٧.

(٣) يرى الدكتور محمد شوقي الفنجري أنه توجد ثلاثة مصطلحات :

التأمين الاجتماعي وتتولاه المؤسسات الخاصة، والضمان الاجتماعي وهو ما تلزم به الدولة، والتكافل الاجتماعي وهو التزام الأفراد بعضهم نحو بعض.

انظر رأيه في كتابه المذهب الاقتصادي في الإسلام، شركة مكتبات عكاظ، الطبعة الأولى : ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ص ١٦٤ - ١٦٥.

تحديد المصطلح الذي يعبر عن هذه الوظيفة أو هذا المجال من مجالات التوظيف أو الضريبة يحتاج للمناقشة. ذلك لأن للفقهاء مصطلحاتهم التي استخدموها للتعبير عن ذلك ومنها حقوق الفقراء في مال الأغنياء، وحديثاً التضامن الاجتماعي، والثقافة الاقتصادية المعاصرة مصطلحاتها التي شاعت وأهمها مصطلح وظيفة إعادة التوزيع.

الاختيار بين هذين النوعين من المصطلحات تتداخل فيه عناصر كثيرة، ولا يعتقد أن الحل يكون الاقتصار على المصطلحات التي وردت في كتابات الفقهاء، لأن هذه المصطلحات وإن كانت لها مضامينها الفقهية إلا أنها لم توضع كمصطلح يستوعب العناصر الاقتصادية. وإنما هذه العناصر تبني وتقع على هذه المضامين الفقهية، هذا جانب من المشكلة وجانب آخر أن المصطلحات المعاصرة التي لها الشيع في الفكر المعاصر هذه المصطلحات من قبيل المشار إليها في عنوان هذه الفقرة ليس فيها ما يصادر حكماً أفقياً.

إن هذا كله يظهر حجم التعقيد في قضية المصطلحات ونحن نبحث في الاقتصاد الإسلامي. وهذا يؤكد كما أذكر دائماً أهمية أن يعطى بحث هذا الموضوع الأهمية التي يستحقها.

حقوق الفقراء في أموال الأغنياء كما يعبر الفقهاء أو وظيفة إعادة التوزيع كما يعبر الاقتصاديون من الموضوعات التي ظهرت فيها آراء كثيرة في الفكر الإسلامي. بالنسبة لرأي الإمام الجويني فإنه يؤسس عليه :

يصل التنظير الإسلامي للتضامن الاجتماعي إلى حد أنه عندما تكون الأزمة عامة فإن كل مؤسر يستبقى قوت سنة ويصرف الباقي إلى ذوي الضرورات وأصحاب الحاجات.

٢-٣ : المصالح العامة :

الضريبة أو التوظيف في الإسلام ليست للجهاد وللتضامن الاجتماعي فحسب وإنما لولى الأمر أن يوظف على الأغنياء للمصالح العامة. وبناء على الفقه الذي سبق عرضه أقدم التحليل المالي للتوظيف لهذا الغرض.

٢-٣-١ : المصالح العامة مصطلح واسع يدخل فيه كثير من الوظائف فهو في حقيقة الأمر ليس وظيفة واحدة وإنما يتضمن وظائف كثيرة، وقد يدخل في هذا المصطلح وظيفتي الدفاع والتضامن الاجتماعي. ومن الحالات التي تدخل في المصالح العامة : حالة

أن تنزل بالمسلمين ملمة، وهذه أعم من حالة التضامن الاجتماعي، والتوظيف للمؤمن الراتبية ومنها مرتبات موظفي الدولة مثل القضاة وغيرهم، وبعبارة الإمام الجويني : "القضاة والقسام والمفتون والمتفقهون وكل من يقوم بقاعدة من قواعد الدين... هؤلاء على الإمام أن يكفيهم مؤنهم حتى يسترسلوا فيما تصدوا له بفراغ جنان وتجرد اذهان".

٢-٣-٢ : في مجال بحث الضريبة، وهو موضوع اقتصادي، وإن كانت له امتداداته إلى غير الاقتصاد، يبحث عما إذا كانت المصالح العامة التي أقر الفقهاء لولى الأمر التوظيف من أجلها تشمل بعض الوظائف الاقتصادية التي تؤديها الدولة من خلال السياسة المالية، ومن أمثلة هذه الوظائف : وظيفة التنمية الاقتصادية ووظيفة الاستقرار الاقتصادي ووظيفة التخصيص^(١). إن الفقه الذي عرض في هذا البحث عن التوظيف أو الضريبة لا يعطى إجابة مباشرة لذلك، ولكن جاء عن الإمام الجويني ما يمكن أن يعتبر دليلاً لبحث هذه الموضوعات وما يماثلها. الإمام الجويني يذكر بشأن ما قاله عن حق الإمام في التوظيف "ألاحظ وضع الشرع واستثير معنى يناسب ما أراه وأتحرره، وهكذا سبيل التصرف في الأمور المستجدة التي لا توجد فيها أجوبة العلماء معدة، وأصحاب المصطفى ﷺ ورضى الله عنهم لم يجدوا في الكتاب والسنة إلا نصوصاً معدودة وأحكاماً محصورة محدودة، ثم حكموا في كل واقعة عنت، ولم يجاوزوا وضع الشرع ولا تعدوا حدوده، فعلمونا أن أحكام الله تعالى لا تتناهى في الوقائع، وهى مع انتفاء النهاية صادرة عن قواعد مضبوطة".

هذا الفقه المنقول عن الإمام الجويني نستنتج بناءً عليه : إذا كانت الوظائف الاقتصادية المشار إليها وهى التنمية والاستقرار والتخصيص عدم تحققها للمجتمع الإسلامي يؤدي إلى تهديد حياته الاقتصادية، والأمر كذلك فعلاً، فإن لولى الأمر أن يوظف لتأدية هذه الوظائف، وهذا إذا لم توجد إجراءات أخرى شرعها الإسلام للعمل على هذه الوظائف أو توجد ولكنها لا تكفي.

٢-٣-٣ : من الوظائف الاقتصادية للسياسة المالية وظيفة التوزيع أو وظيفة إعادة التوزيع، وسبق عرض موضوع التضامن الاجتماعي. لاشك أنه توجد صلة ما بين وظيفة

(١) الوظائف الثلاث : التوزيع والتنمية والتخصيص، هي الوظائف الاقتصادية التي تقوم بها الدولة المعاصرة، وتأدية هذه الوظائف في الإسلام ليس واقعاً على الضريبة (التوظيف) وحدها، وإنما يعمل الإسلام على هذه الوظائف بتشريعاته المالية والاقتصادية مثل الزكاة والملكبة.

التوزيع ووظيفة التضامن الاجتماعي، لكن لوظيفة التوزيع أو إعادة التوزيع وجه آخر في الاقتصاديات المعاصرة، إن بعض النظم ترى اتخاذ إجراءات ضد الطبقات الغنية لسبب أو لآخر، وقد تتخذ الضرائب لتحقيق ذلك.

الفقه الذي عرض في هذه الدراسة لا يعطي لولى الأمر الحق في التوظيف لهذا الغرض، ولكن الإمام الجويني ذكر حالات تعرض وجهاً آخر لهذا الموضوع. مما قاله عن ذلك: "قد يتخير الإمام للتوظيف من خيف عليه من كثرة ماله أن يطغى ولو ترك لفسد ولو غرض من غلوائه قليلاً لأوشك أن يقتصد". وقال أيضاً: "لا يبعد أن يعتنى الإمام عند مسيس الحاجات بأموال العتاة، وهذا فيه أكمل مردع ومقنع، فإن العتاة العصاة إذا علموا ترصد الإمام لأموالهم لاضطراب حالاتهم عند اتفاق إضافة أعوان المسلمين وحاجاتهم كان ذلك وازعاً لهم عن مخازيهم وزلاتهم.

هذا الفقه يبين أن الإجراءات التي يمكن أن يسمح بها ضد بعض أصحاب الملكيات لا تجيء ضد الملكية كملكية وإنما موجهة لسلوك الشخص نفسه.

يحتاج الأمر لمثال منه كيف يطبق التشريع الإسلامي، فقد يوجد صاحب ملايين كثيرة وليس في سلوكه إفساد بالمعنى الديني، فلا يجوز التوظيف إلا للحالات التي سبق عرضها، ولا يوظف عليه كإجراء ضد ثروته أو شخصه. وقد يوجد شخص أقل منه ثروة لكن في سلوكه إفساد بالمعنى الديني، فهذا الشخص يوظف عليه.

جواز التوظيف في الحالة الأخيرة مشروط أن يكون بيت المال قد خلا ويحتاج ولي الأمر للتوظيف لوظيفة من الوظائف المشار إليها. بهذا يكون للتوظيف في هذه الحالة شرطان. الشرط الأول خلو بيت المال مع الحاجة للإنفاق للدفاع أو للتضامن الاجتماعي أو للمصالح العامة. الشرط الثاني وجود إفساد أو توقعه بالمعنى الديني من شخص له ثروة، فيكون لولى الأمر أن يبدأ بالتوظيف على هذا الشخص.

٣ - وعاء التوظيف (الضريبة) :

تستلزم الدراسة المالية للضريبة تحديد الوعاء الذي يقع عليه أو تؤخذ منه، وبهذا ننتقل بدراسة الضريبة من منطقة الحكم الفقهي إلى المنطقة السياسة المالية حيث تستخدمها الدولة أداة من أدواتها المالية.

أعطى مثلاً على الانتقال من منطقة الفقه المالي إلى منطقة الاقتصاد المالي فيما يتعلق بوعاء الضريبة أو التوظيف مع بيان أهميته وضروريته. نقول عن الضريبة إن للإمام أن يوظف على الغلات والثمار وضروب الزوائد والفوائد من الجهات، هذا حكم فقهي. لو أعطيت هذه العبارة بما تضمنته من حكم فقهي إلى المسئول عن مالية الدولة فقد لا يستطيع أن ينقلها إلى التطبيق، وإنما ليتمكن من هذا يحتاج أن يترجم له هذا الحكم الفقهي إلى اللغة المالية التي توضع فيها ثقافتنا المالية المعاصرة. وإن هذا المسئول المالي يحتاج أن يحدد له ما إذا كان وعاء التوظيف أو الضريبة هو الدخل أو الثروة أو التصرفات التي ترد على الدخل أو الثروة (ضريبة الاستهلاك مثلاً)، وفي هذا النطاق نكون في منطقة الفكر المالي للضريبة أو التوظيف.

أحاول فيما يلي تحديد وعاء الضريبة بناءً على آراء الجويني التي سبق عرضها في هذا البحث.

٣-١ : لم يرد كلام مباشر لتحديد وعاء الضريبة أو التوظيف، وأصرح عبارة وردت عن ذلك هي : "يوظف الإمام على الغلات والثمار وضروب الزوائد والفوائد من الجهات".

هذه العبارة على هذا النحو قد تفيد أن وعاء الضريبة أو التوظيف هو الدخل، فالغلات والثمار والزوائد والفوائد مصطلحات قوية الصلة ولصيقة الصلة بالدخل.

٣-٢ : إذا فرضنا أن وعاء الضريبة هو الدخل على النحو المتقدم وعرضنا هذا الفرض أو قابلناه على المعنى الذي يتفق مع سياق كلام الإمام الجويني كله عن هذا الموضوع فإن هذا الفرض أي أن وعاء الضريبة هو الدخل لا يستقيم وإنما الفرض الذي يتلاءم مع كل الذي قاله الإمام الجويني عن التوظيف هو أن وعاء التوظيف أو الضريبة هو الدخل والثروة معاً.

٣-٣ : الضريبة في العصر الحديث كما تقع على الدخل وعلى الثروة تقع أيضاً على الاستهلاك، وليس هذا دخلاً أو ثروة وإنما تصرف في الدخل أو الثروة.

الإمام الجويني تعرض لتعزير المسرفين الموغلين باتباع الشهوات واقتراف السيئات واتباع الهنات بالمصادرات، وقد ميز بين حالتين لهذا النوع من المصادرات، الحالة الأولى إذا لم تكن هناك حاجة لمال، وقد رفض هذا النوع من التوظيف ووصف ذلك بأنه مذهب

جداً ردىء، وعلل ذلك بقوله : " ليس في الشريعة أن اقتحام المآثم يوجه إلى مرتكبيها ضرور المغارم " .

الحالة الثانية : إذا وجدت حاجة لإيرادات للدولة من النوع الذي أجاز له التوظيف فإنه جواز للإمام أن يوجه التوظيف إلى " العتاة العصاة وهذا فيه اكمل مردع ومقنع، فإن العتاة العصاة إذا علموا ترصد الإمام لأموالهم عند الحاجة كان ذلك وازعاً لهم عن مخازيهم وزلاتهم " .

على هذا النحو فإنه يجوز التوظيف أو استخدام الضريبة على النحو الذي اشترطه الجويني لأغراض أخلاقية، وهذا نوع من التصرفات أجاز الإسلام التوظيف بسببه.

بناءً على هذه المناقشة لوعاء الضريبة أو التوظيف نتقدم بالرأي التالي : إن وعاء الضريبة أو التوظيف مقاس بالقدرة على الدفع، وهذه القدرة معتبرة بالدخل والثروة معاً. وبخصوص الضريبة أو التوظيف على التصرفات فإنه لم يرد فقه عن ذلك، مثل الاستهلاك ونقل الملكية (ضريبة الاستهلاك وضريبة الأيلولة وضريبة التركات) وإنما التصرفات التي ذكرت بقصد معرفة حكم التوظيف بسببها هي تصرفات أخلاقية.

٤ - مقدار التوظيف (الضريبة) :

معدل الضريبة من المسائل التي يهتم بها الفقه الضريبي فيحدد معدل الضريبة (المثوي) وما إذا كانت الضريبة نسبية أو تصاعدية أو رجعية. في مجال البحث عن الضريبة في الإسلام تصبح هذه الموضوعات مما هو مطلوب تحديده والتعرف عليها. بناءً على فقه الضريبة الذي عرض في هذا البحث أحاول تقديم بعض الأفكار للتعرف على هذا الموضوع في التفكير المالي الإسلامي.

٤-١ : التعبير عن الالتزامات المالية في الإسلام لم يكن دائماً بلغة المعدلات المثوية، الزكاة مثلاً وهي أهم الالتزامات المالية الإسلامية جاءت في بعض الأصناف بالمقدار وفي بعضها الآخر بمعدل مثوي. والخراج وهو من الالتزامات المالية لم يفرض بمعدلات مثوية. الإمام الجويني وهو يكتب عن التوظيف لم يستخدم المعدلات المثوية.

ما أراه أنه لا يوجد حرج فقهي أن يفرض التوظيف عندما تتوفر شروطه بمعدلات مثوية، لأن التعبير عن التوظيف بمقدار إجمالي أو بمعدل مثوي ليس من المسائل المذهبية

التي تحتاج إلى حكم، وإنما ذلك من المسائل الفنية، والمسائل الفنية تتبع التطور الفكري والعلمي وأعمالها لا يخل بحكم فقهي ولا يصادره.

٤-٢ : أجاز الجويني التوظيف بل الزم به إذا تحققت الشروط التي اشترطها، فما هو المقدار الذي حدده للتوظيف؟ لم يحدد مقدار لذلك وإنما يحدد المقدار الذي يكفي لتأدية الوظيفة التي أجزى من أجلها التوظيف. يقول: " يجب علي ذوي اليسار والاقتدار البدار إلى دفع الضرر"، " ولا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبه" و " يأخذ الإمام من الأغنياء ما يراه ساداً للحاجة"، " ويكلف الإمام الأغنياء بما تحصل به الكفاية والغناء".

ما نستنتجه من عرض هذه الآراء عن مقدار التوظيف (الضريبة) أنه يحدد بقدر الحاجة، أي أن المقدار الذي يدفعه القادرون على الدفع هو ما يكفي لتأدية الوظيفة التي أجزى من أجلها التوظيف.

٤-٣ : يتصل بتحديد مقدار التوظيف من وجه آخر المقدار الذي يبقى في أيدي الذين يخضعون للتوظيف، وهذا الموضوع له أهميته في البحث، هنا يجيء رأي الإمام الجويني ليكون أوسع الآراء تفصيلاً وقبولاً، يقول.

(أ) الاحتمال الأول : الأزمة ليست عامة، وأن الموسرين قادرون على الوفاء بما يلزم لدفع هذه الأزمة فيوظف الإمام عليهم ما يلزم لذلك، ولا يحتاج الأمر إلى بحث ماذا يبقى في أيديهم فالأزمة مقدور عليها.

(ب) الاحتمال الثاني : الأزمة عامة (ظهر الضرر وتفاقم الشر وأنشبت المنية اظفارها)، في هذه الحالة يترك لكل موسر ما يكفيه لسنة ويوظف عليه بما زاد على ذلك.

(ج) الاحتمال الثالث : للإمام الجويني حكم في حالة ثالثة : قال عنها " استفرت بالمسلمين داهية ووقع والعياذ بالله خرم في ناحية"، والحكم الذي قال به في هذه الحالة: أن لولي الأمر أن ينفذ أكياس الناس إذا اضطر لذلك لدفع هذا الذي نزل بالمسلمين.

٥ - بين مبدأى تخصيص الإيراد وعدم تخصيصها :

٥-١ : يأخذ الفكر المالي المعاصر بقاعدة عدم تخصيص الإيرادات والتي تعني أن

الدولة تجمع الإيرادات العامة دون أن يكون محدد لكل إيراد وجه إنفاقه، وبعد ذلك تقوم السلطات المختصة بتوزيع الإيرادات العامة التي حصلت من أفراد المجتمع على أوجه الإنفاق التي تقررهما.

فقه التوظيف عند الإمام الجويني يؤسس لبديل آخر يقوم عليه الفكر المالي الإسلامي، هذا البديل يجمع بين مبدأي تخصيص وعدم تخصيصها. عبارة الإمام الجويني التي نحيل إليها هي: "الأموال التي يليها الأئمة قسمان: أحدهما ما تتعين مصارفه، والثاني ما لا يتخصص بمصارف مضبوطة بل يضاف إلى عامة المصالح" (٢٠٤).

٢-٥: الفكر المالي المعاصر وهو يعتمد مبدأ عدم تخصيص الإيرادات فإنه يسبب ذلك بأن هذا المبدأ يعطي للسلطات المختصة الحرية في توجيه أو تخصيص الإيرادات العامة وفق الاعتبارات التي تراها.

في مقابل ذلك فإن الفكر المالي الإسلامي عندما يأخذ بمبدأ تخصيص الإيرادات فإن ذلك يكون لضمان أداء وظائف معينة لها أهميتها في المجتمع. ولذلك لا يترك الإسلام للسلطات المختصة أن تخصص إيرادات لهذه الوظائف أو لا تخصص. وفي نفس الوقت فإن الفكر المالي الإسلامي يتمتع بخاصية مرونة مواجهة الوظائف الأخرى من خلال الإيرادات غير المخصصة. بناءً على ذلك فإن الفكر المالي الإسلامي يتفوق على الفكر المالي المعاصر.

٣-٥: تحليل فقه التوظيف عند الإمام الجويني يؤدي إلى النتيجة التالية: الضريبة في الإسلام تخضع لمبدأ تخصيص الإيرادات. يعني ذلك أن مشروعية فرض الدولة لضريبة مربوطة إلى أن تكون هناك حاجة لهذه الضريبة، أي أن يكون وجه إنفاقها معروفاً، أي الوظيفة التي تتحقق من إنفاق الإيراد الذي يجيء من هذه الضريبة.

٤-٥: جعل الضريبة تخضع لمبدأ تخصيص الإيرادات له إيجابيات كثيرة. من هذه الإيجابيات:

(أ) ضمان أن تنفق حصيلة الضريبة في الوظيفة التي فرضت من أجلها.

(ب) القضاء على ظاهرة إسراف الدولة في إنفاق الإيرادات العامة.

(ج) الحد من ظاهرة إسراف الدولة في فرض ضرائب.



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
ندوة

الذكرى السنوية
للمؤسس العظيم
أ.د. أحمد الريسوني
١٩٦٩م - ١٤٧٨هـ

في الفترة من ١٩-٢١ من ذي الحجة ١٤١٩هـ - ٦-٨ أبريل ١٩٩٩م

إمام الفكر المقاصدي

أ.د. أحمد الريسوني

جامعة محمد الخامس بالرباط

إذا تجاوزنا الإمام أبا إسحاق الشاطبي الذي قدر له أن يتربع على عرش مقاصد الشريعة منذ القرن الثامن الهجري (ت ٧٩٠)، فإن العارفين بهذا الشأن يجمعون على أن صاحب الإمامة والريادة الأول في هذا الفن، هو إمامنا إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني.

وإذا كان إمام الحرمين لم يفرد مقاصد الشريعة بمؤلف خاص أو شبه خاص، كما فعل علماء آخرون قبله وبعده، فإن مؤلفاته جاءت مشحونة بقضايا مقاصد الشريعة، كلياتها وجزئياتها. وجاءت شاهدة على فكر مقاصدي ناضج ونظر مقاصدي ثاقب. وتلك هي الإمامة التي ائتم به فيها كبار المقاصديين من بعده، فقرروا ما قرره، وأتموا ما بدأه، وساروا على نهجه ونسجوا على منواله.

مقاصد الشريعة فيما قبل الجويني :

إمامة الجويني في مجال الفكر المقاصدي لا تعني أنه لم يسبقه سابقون. غير أن سبق السابقين له لا يلغي إمامته ولا يؤثر عليها؛ ذلك أن تأثيراته القوية والمباشرة على من بعده واضحة وصريحة ومعترف له بها. كما أن الكتابات المقاصدية السابقة عليه - في حدود المكشوف والمعروف الآن - تبقى دون مستوى العمق والنضج الذي نجده عنده.

ولعل الرجل الذي يبدو منافسا ومزاحما للجويني في إمامته وريادته في مجال مقاصد الشريعة هو أبو بكر القفال الشاشي المعروف بالقفال الكبير (ت ٣٦٥) صاحب كتاب (محاسن الشريعة). فهذا الكتاب واضح من تسميته ومما يذكر عنه وينقل منه أنه كتاب في صميم مقاصد الشريعة، وأنه من الأهمية والجودة بمكان. فهذا الإمام ابن القيم يشيد به ويثني عليه؛ ففي دفاعه الطويل عن إثبات الحسن والقبح الذاتيين قال: "واختاره من أئمة الشافعية الإمام أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير وبالغ في إثباته وبني كتابه (محاسن الشريعة) عليه، وأحسن فيه ما شاء" (١).

وممن نوهوا بالكتاب ونقلوا عنه القاضي أبو بكر بن العربي، فقد قال في سياق إثبات تعليل الشريعة وإنبنائها على المقاصد والمصالح: "ولقد انتهت الحالة بالشيخ المعظم أبي بكر الشاشي القفال إلى أن يطرد ذلك حتى في العبادات. وصنف في ذلك كتابا كبيرا سماه [محاسن الشريعة]..."

(١) مفتاح دار السعادة : ٤٣/٢.

فإذا كان الرجل بهذه المكانة هو وكتابه الكبير، ثم هو من أئمة الشافعية على وجه الخصوص، فلنا أن نتصور مدى سبقه وفضله على إمامنا المحتفى به، وهو شافعي متأخر عن القفال الكبير. ونكتفي بهذا التنبيه في انتظار أن يقيض الله تعالى لنا تعرفاً أكثر وإطلاعا على هذا الرجل وفكره وكتابه.

وممن سبقوا الجويني في العناية بمقاصد الشريعة دون أن يرتقوا مرتقاه ولا أن يكون لهم ما كان له من إمامة وتأثير^(١).

— أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي (الحكيم) الذي عاش أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، وكان له ولع وعناية بكشف علل الشريعة ومقاصدها، مع غلبة المنزع الصوفي التربوي على تعليقاته. ومن مؤلفاته (الصلاة ومقاصدها) طبع ونشر منذ سنتين. و(كتاب العلل) نشرته في السنة الماضية كليتنا كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط— بعنوان (كتاب إثبات العلل). وله أيضا (كتاب الحج وأسراره) و(معرفة الأسرار) و(سبب التكبير في الصلاة)^(٢).

— أبو الحسن العامري، المفكر الفيلسوف المتوفى سنة ٣٨١، صاحب (كتاب الإعلام بمناقب الإسلام) وهو كتاب نفيس له أكثر من صلة بمقاصد الشريعة. ولكن أقرب فصوله إلى الموضوع هو الفصل السادس، المتعلق بحكم العبادات ومكارمها وتميزها على نظيراتها في الديانات الأخرى^(٣).

وللعامري كتاب آخر قد يكون بكامله في مقاصد الشريعة، ولكنه ما يزال في عداد كتبه المفقودة، وهو كتاب (الإبانة عن علل الديانة)، ذكر أنه علل فيه أحكام الشريعة في المعاملات...^(٤).

— ابن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١) صاحب (علل الشرايع) وهو مطبوع في مجلد واحد من جزأين. وهو تصنيف جمع فيه صاحبه روايات عن علماء الشيعة يعللون فيها الأحكام الشرعية، الكلية أحيانا، والجزئية في أكثر الأحيان، وذلك في مختلف الأبواب الفقهية وغير الفقهية.

(١) كتاب القبس : ٨٠٢/٢.

(٢) انظر معلومات إضافية عن هذه المؤلفات في رسالة الباحث محمد عبدو (الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي)، ص ٦ - كلية الآداب بالرباط.

(٣) الإعلام بمناقب الإسلام : من ١٣٩ إلى ١٥٠. (٤) نفسه ص ١٥٠.

وبغض النظر عن القيمة العلمية لمختلف الروايات المجموعة في هذا المصنف، فإنه هو وما ذكر قبله وما لم أذكره من عناوين شبيهة، تكشف عن اهتمام واسع في هذه المرحلة بمعرفة علل الشريعة ومقاصدها. وأعني بهذه المرحلة القرن الهجري الرابع. غير أن الطابع الجزئي التفصيلي العفوي يبدو غالباً على كتابات هذه المرحلة، ولكنه مهد لمرحلة النظر المقاصدي المعمق المعتمد على النهج التركيبي وعلى الاستقراءات العامة المفضية إلى تقرير الكليات والنظريات. وهو المنحى الذي بلغ أشده مع إمامنا الجويني ومن انتموا به من بعده.

إسهامات تأسيسية لإمام الحرمين في الفكر المقاصدي :

الأعمال التأسيسية مهما تكن قلتها ومحدوديتها، ومهما يكن من قصورها وعدم كفايتها، ومهما يرد عليها من ملاحظات واستدراكات، فإنها أعمال عظيمة لا يأتي بها إلا العظماء ذوو الريادة والإمامة. ومن هؤلاء إمام الحرمين. وفيما يلي بعض إسهاماته المقاصدية التي تمتاز بالسبق والابتكار في هذا المضمار.

١- الضروريات والحاجيات :

لقد أصبح من المعتاد تقسيم مقاصد الشريعة ومصالحها المرعية إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. كما أصبح من المعتاد اللجوء والاحتكام إلى هذا التقسيم لتمييز مراتب المصالح ومعرفة ما يقدم وما يؤخر، وما يعتبر فيه الترخيص وما لا يعتبر، وما يمكن تفويته وما لا يمكن إلى غير ذلك مما يترتب على هذا التقسيم من قواعد وتطبيقات أصولية وفقهية هذا التقسيم نجده ونجد أساسه - أول ما نجد - عند إمام الحرمين، وذلك في باب تقاسيم العلل والأصول من كتاب القياس في (البرهان). فبعد أن عرض آراء العلماء فيما يعلل وما لا يعلل من أحكام الشرع، وذكر نماذج لتعليلاتهم، وأثر كل ذلك في إجراء الأقيسة في الأحكام... قال: " هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة. ونجن نقسمها خمسة أقسام... " (١).

وظاهر من عبارته الإشعار بأن هذا التقسيم من وضعه، وأنه غير مسبوق به. وقبل أن أذكر تقسيمه الخماسي للعلل والمقاصد الشرعية، أشير إلى أنه أتى به ليبين من خلاله ما

(١) البرهان : ٩٢٣/٢.

يصح إجراء القياس فيه وما لا يصح. أما الأقسام الخمسة للعلل - أو التعليقات - الشرعية، فهي:

القسم الأول: ما يتعلق بالضرورات، مثل القصاص، فهو معلل بحفظ الدماء المعصومة، والزجر عن التهجم عليها^(١).

القسم الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وقد مثله بالإجارات بين الناس^(٢).

القسم الثالث: ما ليس ضروريا ولا حاجيا حاجة عامة، وإنما هو من قبيل التحلي بالمكرمات، والتخلي عن نقائصها. وقد مثله بالطهارات^(٣).

القسم الرابع: وهو أيضا لا يتعلق بحاجة ولا ضرورة، ولكنه دون الثالث، بحيث ينحصر في المندوبات^(٤). "فهو - في الأصل - كالضرب الثالث، الذي انتجز الفراغ منه، في أن الغرض المٌخيل: الاستحاثات على مكرمة لم يرد الأمر على التصريح بإيجابها، بل ورد الأمر بالندب إليها..."^(٥).

القسم الخامس: هو ما لا يظهر له تعليل واضح ولا مقصد محدد، لا من باب الضرورات، ولا من باب الحاجات، ولا من باب المكرمات، قال: "وهذا يندر تصوره جدا"^(٦) "أي إن هذا الصنف نادر جدا في الشريعة؛ لأن كل أحكامها - تقريبا - لها مقاصد واضحة وفوائد ملموسة. ولهذا فإنه رغم تمثيله هذا القسم الذي لا يعلل، بالعبادات البدنية المحضة، التي "لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية"^(٧)، أي لا يظهر فيها درء مفسدة ولا جلب مصلحة، فإنه سرعان ما نبه على أن هذه العبادات يمكن تعليلها تعليلا إجماليا، وهو أنها تمرن العباد على الانقياد لله تعالى، وتجديد العهد بذكره، مما ينتج النهي عن الفحشاء والمنكر، ويخفف من المغالاة في اتباع مطالب الدنيا، ويذكر

(١) البرهان : ٩٢٣/٢، ٩٢٧.

(٢) البرهان : ٩٢٤/٢، ٩٣٧.

(٣) البرهان : ٩٢٤/٢، ٩٣٧.

(٤) البرهان : ٩٢٥/٢، ٩٤.

(٥) البرهان : ٩٤٧/٢.

(٦) البرهان : ٩٢٦/٢.

(٧) البرهان : ٩٢٦/٢.

بالاستعداد للأخرة.. قال: "فهذه أمور كلية، لا ننكر على الجملة أنها غرض الشارع في التعبد بالعبادات البدنية. وقد أشعر بذلك: بنصوص من القرآن العظيم في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥) (١) فلم يبقَ إذن إلا بعض أحكامها التفصيلية، مما يعسر تعليقه ويتعذر القياس عليه، كهيئات الصلاة. وأعداد ركعاتها، وكتحديد شهر الصوم ووقته (٢) ...

ولنعد إلى التقسيم الخماسي للعلل والمقاصد الشرعية، فقد سبق التنبيه — واعتماداً على كلام الإمام نفسه — على أن القسمين الثالث والرابع، يمكن دمجهما في قسم واحد. ويؤكد هذا أنه عندما ذكر القسم الخامس نص على أنه لا يدخل لا في الضروريات، ولا في الحاجيات، ولا في المحاسن. فحصر الأقسام الأخرى في ثلاث.

ثم إذا جئنا إلى هذا القسم الخامس، نجد أنه قد قسمه — ضمناً — إلى ما يعلل تعليلاً إجمالياً، وإلى ما لا تعليل له، فيجب إلحاقه بأحد الأقسام الثلاثة، فهو إما من الضروريات، وإما من الحاجيات، وإما من المحاسن. وما تعذر تعليقه، فهو ليس مما نحن فيه، أي تقسيم العلة. فلا يبقى عند التحقيق إلا ثلاثة أقسام...

والذي أريد أن أخلص إليه من هذا: هو أن إمام الحرمين رحمه الله، هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع (الضروريات — الحاجيات — التحسينيات)، وهو التقسيم الذي أصبح من أسس الكلام في المقاصد.

٢- الضروريات الخمس

لقد دأب العلماء عامة — والمقاصديون منهم خاصة — على اعتبار الضروريات الخمس (الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال) أسس الشريعة ومصالحها العليا. وقد تحدت هذه الضروريات وانحصرت واستقرت على هذا النحو منذ الإمام الغزالي، وأصبحت منذئذ أساساً من أسس أي كلام في مقاصد الشريعة.

وإمام الحرمين هو أحد السباقين إلى إدراكها والتنبيه عليها. ومن إشارات في هذه المسألة ما جاء في قوله: "فالشريعة متضمنها مأمور به، ومنهي عنه، ومباح. فأما المأمور به: فمعظمه العبادات... وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر... وبالجملة:

(١) البرهان: ٩٥٨/٢.

(٢) البرهان: ٩٥٨/٢.

الدم معصوم بالقصاص... والفروج معصومة بالحدود... والأموال معصومة عن السراق بالقطع... (١) .

فهو في هذا النص قد نبه على حفظ الدين بالعبادات، وعلى حفظ النفس بالقصاص، وعلى حفظ النسل والعرض بجد الزنى وحد القذف، وعلى حفظ المال بالقطع..

غير أنه من الإنصاف وتمام الفائدة أن أذكر أن التنبيه والتنبيه لهذه الضروريات قد تم بشكل أوضح قبل الجويني، وذلك عند أبي الحسن العامري، المتقدم ذكره، حيث يقول: "وأما المزاجر فمدارها أيضا عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلا على أركان خمسة، وهي:

١- مزجرة قتل النفس، كالقود والذية.

٢- ومزجرة أخذ المال، كالقطع والصلب.

٣- ومزجرة هتك الستر، كالجلد والرجم.

٤ - ومزجرة ثلب العرض، كالجلد مع التفسيق.

٥- ومزجرة خلع البيضة، كالقتل عن الردة" (٢).

وإن ما عرفته هذه الضروريات من تميم وتهذيب، ومن تأصيل وتفصيل، على يد اللاحقين — الغزالي فمن بعده — مهما كانت قيمته يبقى مدينا للرواد الأوائل — العامري والجويني وربما غيرهما — الذين تفتت فطنتهم ونباهتهم عن هذه الملاحظات والاستنتاجات.

٣- وضع المصطلحات المقاصدية وإغناؤها :

ابتكار المصطلحات وضبطها وترويضها هو نوع من الأعمال التأسيسية في أي علم من العلوم، ذلك أن "العلم، من حيث كونه (علما) ينبني على ثلاثة أركان، هي: المصطلح، والقاعدة، والمنهج. والركنان الأخيران ينطلقان من المصطلح ويعودان إليه... إذ أول ما يولد — عادة — من العلم هو (المفهوم)، أي (المعنى العلمي البسيط) الذي يشكل مضمون المصطلح في مرحلته الجنينية... إن الحاجة العلمية تدعو إلى وجود المفهوم، ثم

(١) البرهان.

(٢) الإعلام بمنابغ الإسلام، ص ١٢٥.

يتردد، ويتداول بلفظ، أو عدة ألفاظ، إلى أن يستقر في مصطلح ما؛ فيسجل بذلك أول بداية العلم" (١).

وإمام الحرمين بعقليته التأسيسية الريادية صاحب غطاء وغناء في مجال المصطلحات وضعاً وتطويراً. ومن ذلك المصطلحات المقاصدية التي أورد بعضها فيما يلي:

تقدم قبل قليل استعماله لمصطلحي: الضرورات والحاجات. كما نجده يتحدث عن "الحاجة العامة" أو "حاجة الجنس" في مقابل حاجة الآحاد، أي الأفراد (٢). ولست أدري هل سبقه سابق إلى تقرير قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"؟ وعلى كل فهو يقول: "البيع مستندة الضرورة، أو الحاجة النازلة منزلة الضرورة (٣)" ويقول: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة (٤)" وأنا أورد الآن هذه القاعدة الآن بالدرجة الأولى من حيث الأوعية الاصطلاحية التي تحملها.

وبما أن مصطلح الحاجة — خلافاً لمصطلح الضرورة — يكتنفه الغموض والإبهام، فقد عمل على ضبطه وتحديد مضمونه، خاصة وأن الأمر يتعلق بتنزيل الحاجة منزلة الضرورة في الترخصات واستباحة المحرمات. قال رحمه الله: "فإذا تقرر أن المرعي الحاجة، فإن الحاجة لفظة مبهمة لا يضبط فيها قول. والمقدار الذي بان أن الضرورة وخوف الروح (أي خوف الموت) ليس مشروطاً فيما نحن فيه كما يشترط في تفاصيل الشرع في الآحاد (أي في حق الأفراد)، في إباحة الميتة وطعام الغير. وليس من الممكن أن نأتي بعبارة عن الحاجة تضبطها ضبط التخصيص والتنصيص، كما تتميز المسميات والمقبات بذكر أسمائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان تقريباً وحسن ترتيب ينبه على الغرض... (٥)".

والحقيقة أنه ضبط هذا المصطلح ضبطاً علمياً محكماً، أكثر ضبطاً وإحكاماً حتى من الذين جاؤوا بعده كالغزالي والشاطبي، فقال: «لسنا نعني بالحاجة تشوق الناس إلى

(١) الدكتور فريد الأنصاري: المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ٣٨/١، (أطروحة دكتوراه بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية - المغرب).

(٢) البرهان: ٦٠٢/٢.

(٣) البرهان: ٦٠٧/٢.

(٤) البرهان: ٦٠٦/٢ والغيثي: ٢٩٥.

(٥) الغياثي: ٢٩٥-٢٩٦.

الطعام وتشوفها إليه، فَرُبَّ مَشْتَهٍ لشيء لا يضره الانكفاف عنه، فنلا معتبر بالتشهي والتشوف. فالمرعي إذا دفع الضرر واستمرار الناس على ما يقيم قواهم... فاقتطعنا من الإبهام التشوف والتشهي المحض من غير فرض ضرر من الانكفاف عن الطعام قد لا يستعقب ضعفاً ووهنا حاجزاً عن التقلب في الحال، ولكن إذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع أورث ضعفاً، فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع. ويتحصل من مجموع ما نفينا واثبتنا أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو المآل...^(١).

وحتى مصطلح «مقاصد الشريعة» فإن أقدم استعمال له أعرفه وأذكره هو استعمال الجويني. ففي رده على أبي حنيفة الذي يجوز الإحرام في الصلاة بغير لفظ التكبير ويرى أن تخصيص الإحرام بلفظ (الله أكبر) ليس بلازم قال: «فمن قال والحالة هذه: لا أثر لهذا الاختصاص، وإنما هو أمر وفاقي، فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة...»^(٢).

وفي بيان مدى حاجة الدنيا إلى الدين، وحاجة الدين إلى الدنيا يقول: «ولكن الله تعالى فطر الجبال على التشوف للشهوات، وناط بقاء المكلفين ببُلغة وسداد، فتعلقت التكليف من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيد المطالب والمكاسب وتمييز الحلال من الحرام، وتهذيب مسالك الأحكام على فرق الأنام، فَجَرَت الدنيا من الدين مجرى القوام والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع، ومن العبادات الرائقة الفائقة المرضية، في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية»^(٣).

كما أن الإمام استعمل بغزارة عدداً من المصطلحات المعبرة عن مقاصد الشريعة، مثل: «مباغي الشرع ومقاصده»^(٤) «ومثل المعاني»^(٥)، والكليات، والمصالح العامة^(٦).

ومن التعابير اللطيفة الجامعة التي استعملها للدلالة على مجمل مقاصد الشريعة عبارة: الأغراض الدفعية والنفعية^(٧). فهي تفيد أن مقاصد الشريعة ذات وجهين: دفع

(١) نفسه : ٢٩٦. (٢) البرهان : ٦٢٤/٢.

(٣) الغياثي : ١٤٧.

(٤) الغياثي : ٤٩.

(٥) انظر على سبيل المثال : البرهان : ٧٢٤-٧٢٦.

(٦) انظر على سبيل المثال : الغياثي : ٢٥٣، والبرهان : ٨٧٥/٢.

(٧) البرهان : ٦٠٤/٢.

ونفع. وهو المعنى الذي عُبر عنه فيما بعد بعبارة جلب المصالح ودرء المفسد، وعبر عنه الجويني نفسه بقوله: «طلب ما لم يحصل، وحفظ ما حصل»^(١) وهو الذي تبناه الغزالي وعبر عنه بقوله: «أما المقصود، فينقسم إلى ديني ودنيوي. وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء. وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة...»^(٢).

ومن المصطلحات البارزة التي أكثر إمام الحرمين من ذكرها وتنويع استعمالها: مصطلح الاستصلاح. وهو وعاء كبير من أوعية الفكر المقاصدي. فهو معبر عما تقدم ذكره من جلب المصالح ودرء المفسد، وهما جماع مقاصد الشريعة وأغراضها. كما يعبر به عن مراعاة المصالح المرسلة وأعمالها واعتمادها في الاجتهاد والتشريع، كما يعبر به عن ذلك المنحى الإصلاحي العام للإسلام وشريعته، ولكافة الرسائل والشرائع المنزلة، كما جاء على لسان شعيب عليه السلام: ﴿إِنْ أُرِيدَ الْإِصْلَاحُ مَا اسْتَطَعْتُ﴾^(٣) وعلى لسان موسى خطاباً لأخيه هارون عليهما السلام: ﴿وَأَصْلَحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾^(٤).

وإمام الحرمين عبر عن هذه المعاني كلها بهذا المصطلح (الاستصلاح)؛ فهو يقرر أن «الشريعة مبنية على الاستصلاح»^(٥) ويرى أن هذا الأساس الاستصلاحي للشريعة واسع وشامل ومطرد في أحكامها وتفصيلها إلى درجة أن «تفاصيل الاستصلاحات لا تطلع عليها العقول»^(٦). ولذلك ليس لأحد أن يضاهي الشريعة في استصلاحاتها ويرخي العنان لنفسه ولعقله في حرية الاستصلاح، إذ ليس أحدٌ معصوماً كعصمة الشريعة، ولذلك فهو يرفض «الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح ومسالك الاستصواب»^(٧). فهو وإن كان يقر ويقرر — مثلاً — أن «الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة»^(٨) فهو ينكر على الحكام تماديهم في ممارسة كل ما يرونه استصلاحاً على غير هدى من الله ولا سند من شرعه.

(١) الغياثي : ١٥٨.

(٢) سقاء الغليل : ١٥٩.

(٣) سورة هود : ٨٨.

(٤) سورة الأعراف : ١٤٢.

(٥) البرهان : ٨٠٠/٢.

(٦) البرهان : ٦١٠/٢.

(٨) الغياثي : ١٤٠.

(٧) الغياثي : ٢٦٩-٢٧٠.

هذه بعض الأمثلة من الاستعمالات الكثيرة والمتنوعة لمصطلح الاستصلاح عند إمام الحرمين. واستعماله لهذا المصطلح من أقدم الاستعمالات المعروفة إلى الآن، حتى إن بعض الدارسين اعتقدوا أنهم أول من استعمله. وهذا ما مال إليه كلُّ من الشيخ الخضري، وبعده الدكتور عبد العظيم الديب الذي يقول: «ولعل إمام الحرمين هو أول من سمى المصلحة المرسلة استصلاحاً، فإن الخضري رحمه الله في كتابه (أصول الفقه)^(١) يقول: «يسميه الغزالي الاستصلاح»، أي: يرى أن أول من سماه بذلك الغزالي. ولما كان إمام الحرمين شيخ الغزالي، ووجدناه يسميه بذلك، فلا شك أن الغزالي أخذ هذا عن إمام الحرمين».

والحقيقة أن مصطلح الاستصلاح مستعمل قبل الجويني عند القاضي عبد الجبار المعتزلي المتوفى سنة ٤١٥ هـ، فقد جاء في كتابه - (المغني في أبواب التوحيد والعدل): «فصل في معنى وصف اللطف بأنه صلاح ومصلحة واستصلاح...» ثم قال: «فأما وصفه بأنه استصلاح، فإنه يفيد أن غيره قصد بفعله صلاحه... وعلى هذا الوجه نصف القديم تعالى بأنه قد استصلح المكلف بالالطاف وغيرها...».

غير أن هذا السبق الوارد عند القاضي عبد الجبار لا يبلغ مبلغ الجويني في كثرة استعماله للمصطلح، مع نضج ووضوح وامتلاء من حيث المعاني والدلالات.

وبالإضافة إلى هذه الجوانب الثلاثة التي اعتبرها لبنات تأسيسية قدمها إمام الحرمين للفكر المقاصدي، أو لعلم مقاصد الشريعة، فإن إمامنا هو أحد القلائل من العلماء والفقهاء الذين لا تكاد مقاصد الشريعة بمعانيها وألفاظها، وبآثارها وتطبيقاتها، تفارق كلامهم. وكل ما تقدم من نماذج وأمثلة من كلامه شاهد على هذا، مثلما هو شاهد في بابه ومسأله.

وقد أفرد الباحث المتخصص في إمام الحرمين، الدكتور عبد العظيم الديب، فصلاً خاصاً لهذا الموضوع من كتابه (فقه إمام الحرمين)، سماه (مراعاة روح التشريع) قدم فيه الأمثلة الكثيرة التي تعكس مدى مراعاة المقاصد ومدى الاتكاء عليها في فقه إمام الحرمين. وهي أمثلة كافية شافية ودالة على نتيجتها دلالة لا مزيد عليها. وحسبي هنا أن أضيف قولة للإمام تشير إلى أن من لا يدرك مقاصد الشريعة ومقاصد أوامرها ونواهيها، فليس على علم حقيقي بها. قال رحمه الله: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في

(١) فقه إمام الحرمين : ٢٦٢.

الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة^(١)». بل إن كتابه الغد (غياث الأمم في التياث الظلم = الغياثي) يمكن اعتباره تطبيقاً لمقاصد الشريعة في فقه الحكم والسياسة.

ومن الطريف المفيد في هذا الكتاب أن فكرة القصد والمقصود قد تحكمت في مسار الكتاب، وفي أبوابه ومباحثه، وما تميزت به من بسط أو تقليل ومن تقصير أو تطويل... فكل ذلك عنده ينبني على مقاصد الكتاب، وعلى المقصود من كل فصل ومبحث. بل إنه يضع في ذلك قاعدة عامة يحتاجها كل مصنف ومؤلف، ويحتاجها بصفة خاصة كثير من الكتاب والمؤلفين الذين يؤلفون ويسرحون في تواليفهم بلا ضابط ولا مقصود محدد يوجه كلامهم أو يوقفه. قال رحمه الله: «ولكل كتاب معمود ومقصود، ومنتحى مصمود يجري مجرى الأساس من البنيان والروح من الحيوان، والعذبة من اللسان...»^(٢).

وقد التزم بهذه القاعدة المقاصدية وأكدها وبنى عليها طيلة الكتاب. من ذلك قوله: «والوجه عندي قبض الكلام فيما لا يتعلق بالمقصود والمرام، وبسطه على أبلغ وجه في التمام فيما يتعلق بأحكام الإمام... إذ هذا المجموع مطلوبه أمران :

أحدهما : بيان أحكام الله عند خلو الزمن عن الأئمة،

والثاني : إيضاح متعلق العباد عند عُرُوّ البلاد عن المفتين المستجمعين لشرائط الاجتهاد...

وما عدا هذين المقصودين، في حكم المقدمات. وإنما اضطررت إلى كشف أحكام الولاية إذا وجدوا، لاتوصل إلى بيان غرضي إذا فقدوا، فنوجز هذا الفصل من هذا الباب، إلى وصولنا إلى مقصود الكتاب»^(٣).

وهكذا لا يفتأ يذكر بمقاصده في الكتاب، و بمقاصده في كل باب، ليوضح لقارئه أن تلك المقاصد هي المحددة لما يكتبه وما يعرض عنه، ولما يبسط القول فيه ولما يوجزه... ولذلك فهو مثلاً يلتزم «اجتناب الإطناب وتنكب الإسهاب في غير مقصود الكتاب»^(٤).

(١) البرهان.

(٢) الغياثي : ٤٩.

(٣) الغياثي : ١٠٨.

(٤) نفسه : ١٣٩.

وحينما تطرق إلى مسألة لها اتصال بموضوع الجهاد، قال: «وهذا يتصل الآن بذكر الجهاد، وسيأتي ذلك على قدر مقصود الكتاب»^(١).

وهكذا يبلغ الفكر المقاصدي والنهج المقاصدي أقصى مداه عند إمام الحرمين، إمام الفكر المقاصدي. فهو يحدد مقاصده في تأليفه، ويحدد مقاصده في مسائله ومباحثه، ويرسم أهدافه ومراميه، ثم يمضي في ضوء ذلك وعلى هداه.

أثر الجويني فيمن بعد :

من أقوى مظاهر إمامة الجويني في مجال مقاصد الشريعة، كون مشاهير العلماء الذين اعتنوا بمقاصد الشريعة وكان لهم فيها غطاء وغناء، قد تأثروا به ونهلوا من معينه، بل أخذوا - أحياناً - أفكاره بتمامها، منسوبة إلى غيره، أو غير منسوبة إلى أحد.

وقد تقدم ذكر بعض العطاءات التأسيسية التي أخذ بها وبنى عليها اللاحقون، وأصبحت من البدهيات التي يبنى عليها كل كلام في مقاصد الشريعة. ويأتي على رأس من أخذوا عن الجويني أفكاره وآراءه المقاصدية الأئمة الأعلام: أبو حامد الغزالي، وعز الدين بن عبد السلام، وأبو إسحاق الشاطبي. وقد أصبحت تأثيرات الجويني في الفكر المقاصدي خاصة لهؤلاء الثلاثة جلية واضحة تناولها وأثبتها غير واحد من الباحثين المعاصرين^(٢). ولذلك لا أرى ضرورة لتكرار ما قد تقرر وتكرر وأنا قائل به في الجملة، وكما قال إمام الحرمين نفسه: «الإطناب في الواضحات يزري بذوي الألباب»^(٣).

غير أن هذا لا يعني انتقاص قدر هؤلاء اللاحقين الأخذين من فكر الجويني، ولا التقليل مما جاؤوا به وأضافوه، وما نقضوه وطوروه. وأقل ما يثبت لهم ويصدق فيهم قول إمام الحرمين: «السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس والتأصيل، فللمتأخر الناقد حق التتميم والتكميل. وكل موضوع على الافتتاح قد يتطرق إلى مبادئه بعض التشبيح، ثم يتدرج المتأخر إلى التهذيب والتكميل»^(٤).

(١) نفسة: ١٥٥٠.

(٢) انظر في ذلك مثلاً:

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: للدكتور أحمد الريسوني: ص ٢٩٣-٢٩٥.

- فقه إمام الحرمين: ص ٥٦٠ إلى ٥٧٤.

- الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، القسم الثالث وهو مخصص لتأثير الشاطبي بالجويني، والقسم الثاني الذي يرد فيه ذكر الغزالي وأخذه من إمام الحرمين.

(٣) الغياثي: ١٨٣.

(٤) البرهان: ٧٤٤/٢.

وهذا الكلام يصدق على الجويني مع سابقه، مثلما يصدق على لاحقيه معه، فسبق السابق وفضله لا ينكر، ولكنه لا يقدح في فضل اللاحق، حتى وهو يأخذ من السابق ويبني عليه ويكمل ما بدأه فمن هذا المنطلق نرى من المبالغة والتحامل، ما ذهب إليه زميلنا الدكتور عبدالمجيد الصغير من الدعوة «لإعادة تقويم أصالة وعبقرية حجة الإسلام الغزالي!!»^(١) بسبب كثرة أخذه من شيخه الجويني.

على أن هاهنا مسألة خاصة تحتاج إلى مزيد بحث وتحقيق، وهي أن الأستاذ عبدالمجيد الصغير - وآخرون قبله - يعتبرون أن كتاب "المستظهري" للغزالي مأخوذ برمته - تقريباً - من كتاب "الغياثي" للجويني، نظراً لكثرة المسائل المشتركة بينهما بأفكارها وأمثلتها، وحتى بألفاظها أحياناً...

وقد كشف الباحث المغربي الأستاذ محمد عبدو عما صرح به الغزالي نفسه من استمداده لكتاب "المستظهري" من كتاب آخر غير غياث الجويني وهذا نص كلامه في (الإحياء): "الخلافة نافذة للسلطين في أقطار البلاد والمبايعين للخليفة. وقد ذكرنا في كتاب "المستظهري" المستنبط من كتاب "كشف الأسرار وهتك الأستار" تأليف القاضي أبي الطيب في الرد على أصناف الروافض من الباطنية ما يشير إلى وجه المصلحة فيه"^(٢).

وبناء عليه نتساءل مع الأستاذ عبدو: «هل يعني هذا أن "غياث الأمم" لأبي المعالي الجويني مستنبط بدوره من "كشف الأسرار وهتك الأستار" لأبي الطيب الطبري أما أنا - يقول الأستاذ عبدو - فأرجح ذلك وأسوغه، لوجدان ما يعضده، وهو تقدم القاضي أبي الطيب في الزمن (ت ٤٥٠) على إمام الحرمين. وإذا لم يثبت هذا فلتتوقف في هذا الأمر مجال»^(٣).

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: ٤٤٠.

(٢) إحياء علوم الدين: ١٥٤/٢.

(٣) الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، رسالة ماجستير، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ص ١٩١-١٩٢.

بين إمام الحرمين والإمام مالك تتحقيق وتعليق

أثار إمام الحرمين عدة مسائل تتعلق بالإمام مالك، هي بحاجة إلى تحقيق وتمحيص. وبما أنها تدخل في صميم موضوعنا (موضوع المقاصد والنظر المقاصدي)، فإن من المفيد التطرق إليها والوقوف عندها. وإنا إنما أفعل هذا خدمة للعلم وطلباً للحق والصواب لا غير.

الاستصلاح عند الإمام مالك :

لقد تطرق إمام الحرمين إلى مسألة أخذ الإمام مالك بالمصالح المرسلة في مواضع من كتاب البرهان، فكان في معظمها منتقداً ومشنعاً على الإمام مالك إفراطه واسترساله بلا حدود في اعتماد المصالح من غير أصول هادية ولا قواعد ضابطة.

قال في أول كتاب الاستدلال، بعد أن عرفه وذكر الاختلاف في حجته، «وأفرط الإمام، إمام دار الهجرة مالك بن أنس، في القول بالاستدلال، فرثي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة، وجوه ذلك إلى استحداث القتل وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لتلك المصالح مستنداً إلى أصول. ثم لا وقوف عنده، بل الرأي رأي ما استند نظره فيه...»^(١).

وقال في كتاب الترجيح : «وأما الإمام مالك فلا يشق غباره في ضبط ما يصح من الأخبار والآثار... ولكنه ينحل بعض الانحلال في الأمور الكلية، حتى يكاد أن يثبت في الإيالات والسياسات أموراً لا تناظر قواعد الشريعة...»^(٢).

هذا بعض ما قاله عن الإمام مالك ومدى اعتماده الأخذ بالمصلحة المرسلة. وإذا ما طلبنا دليلاً أو مثلاً عن هذا الاسترسال المالكي في تحكيم مطلق المصلحة، الذي يصل إلى نوع من الانحلال والانفلات من أصول الشريعة وقواعدها، فإن إمام الحرمين يذكر من ذلك أمرين لا يفتأ يردد هما ويشنع بهما على الإمام مالك، وهما : إباحة قتل الثلث لاستصلاح الثلثين، وإباحة العقوبة بالمال. قال : «فاتخذ ذلك أصلاً، فرأى إراقة دم، وأخذ أموال بتهم

(١) البرهان : ٧٢١/٢.

(٢) البرهان : ٧٤٨/٢.

من غير استحقاق، بمصالح إيالية، حتى انتهى إلى أن قال : أقتل ثلث الخلق في استبقاء ثلثيهم^(١).

ولذلك ينبغي قبل أن ننظر ونتحرى موقف الإمام من العمل بالمصالح المرسلة وشروطها بصفة عامة، أن نقف مع هاتين المسألتين العمديتين عند الجويني في تصويره وتصويره لمذهب مالك في الاستدلال والاستصلاح.

قتل الثلث لاستبقاء الثلثين :

بالإضافة إلى النص المتقدم أعلاه، فإن إمام الحرمين نسب مراراً إلى الإمام مالك القول بقتل الثلث لفائدة الثلثين. من ذلك قوله : «ومالك رضي الله عنه التزم مثل هذا في تجويزه لأهل الإيالات القتل في التهم العظيمة، حتى نقل عنه الثقة أنه قال : "أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها"»^(٢) ويؤكد في موضع آخر «أن مالكا لما زل نظره، كان أثر ذلك تجويز قتل ثلث الأمة..»^(٣). وذكر هذا أيضاً في (الغياثي) فقال : «ونقل النقلة عنه أنه قال : للإمام أن يقتل ثلث الأمة في استصلاح ثلثيها»^(٤).

والحقيقة أننا لا ندري لحد الآن لهذه المقالة أصلاً ولا سنداً قبل أن يروجها إمام الحرمين الذي أصبح مصدرها وعمدة الناقلين لها، حتى عند المالكية أنفسهم!!.

على أن المحققين من المالكية ما فتئوا ينكرون هذه المقالة ويشددون النكير على نسبتها إلى الإمام مالك. وأشدهم في ذلك - فيما رأيت - هو الفقيه التونسي القاضي أبو العباس أحمد الشماخ في كتابه (مطالع التمام ونصائح الأنام) الذي جاء فيه «هذا الذي نقله الإمام - يعني إمام الحرمين - لم ينقله أحد من أصحاب مالك عنه، ولا هو في مسألة. وهذا مما يدل على بطلانه»^(٥) وذكر «أن هذا مما تتوفر الدواعي على نقله، فلا يقبل في الواحد ولو كان ممن لقي مالكا وأخذ عنه، فكيف وبينه وبينه أعصار؟!»^(٦) وأكد : «أن المنصوص عن مالك خلاف ما نقل إمام الحرمين. قال الشهاب^(٧) في شرح المحصول : ما نقل إمام

(١) البرهان : ٧٤٩/٢. (٢) البرهان : ٧٣٣/٢.

(٣) البرهان : ٧٨٥/٢.

(٤) الغياثي : ١٦٨.

(٥) مطالع التمام : ص ٧٦٠.

(٦) مطالع التمام : ٧٦١.

(٧) يعني شهاب الدين القرافي.

الحرمين في البرهان أن مالكا يجيز قتل ثلث الأمة في استصلاح ثلثيها، المالكية ينكرون ذلك إنكاراً شديداً ولم يوجد ذلك في كتبهم. إنما نقله المخالف، وهو لم يجدوه أصلاً^(١)».

ثم قال : «مما يدل على بطلان نسبة هذا القول إليه، أنه قال : إذا كان حصن العدو ليس فيه إلا المقاتلة، فلا بأس أن يحرق أو يغرق، وإذا كان معهم ذرية أو نساء، فلا يعجبني. ومن المعلوم أن حرمة المؤمن أعظم من حرمة ذرية المشركين ونسائهم، فإن منع من إفسادهم لمصلحة المسلمين ولم ير ذلك، فكيف يصح عنه القول بفساد الثلث في صلاح الثلثين...»^(٢).

وانتهى القاضي الشماع إلى القول في عبارة حاسمة جازمة «إن ذلك النقل عن مالك وزور منكر عند أصحاب مالك الذين هم أعلم بمذهبه»^(٣).

العقوبة بالمال :

تقدم قبل قليل عن إمام الحرمين أن الإمام مالكا أقرط في العمل بالاستصلاح، وأن ذلك «جره إلى استحداث القتل وأخذ المال...»^(٤) وأنه ينرى «إراقة دم وأخذ أموال بتهم...»^(٥).

وفي كتاب الغياثي - وهو متقدم عن البرهان - تطرق إلى مسألة المعاقبة بأخذ المال بتوضيح أكثر وإنكار أشد، من غير أن ينسب القول بها إلى أحد بعينه، فقال : «فأما الفصل الثالث: فمضمونه الرد على من يرى تعزير المسرفين الموغلين باتباع الشهوات واقتراف السيئات، واتباع الهنات، بالمصادرات، من غير فروض افتقار وحاجات. وهذا مذهب جد رديء، ومسلك غير مرضي. فليس في الشريعة أن اقتحام المآثم يوجه إلى مرتكبها ضروب المغارم، وليس في أخذ الأموال منهم أمر كلي يتعلق بحفظ الحوزة والذب عن البيضة، وليس يسوغ لنا أن نستحدث وجوها في استصلاح العباد وجلب أسباب الرشاد، لا أصل لها في الشريعة؛ فإن هذا يجر خرما عظيما وخطبا هائلا جسيما»^(٦).

(٢) البرهان : ٧٧٣/٢

(١) مطالع التمام : ٧٦٥.

(٣) مطالع التمام : ٩٤٧.

(٤) البرهان : ٧٢١/٢.

(٥) البرهان : ٧٤٩/٢.

(٦) الغياثي : ٢٠١.

وأنا لا أريد هنا مناقشة مسألة العقوبة بالمال ومدى مشروعيتها، أو ترجيح قول على آخر فيها، ولكن لا بأس أن أوضح أن العقوبات المالية تنقسم - عند المالكية خاصة - إلى نوعين : عقوبة في المال، وعقوبة بالمال. فالأولى هي التي يتم إيقاعها في المال الذي تمت به أو فيه الجناية والمعصية، كبيت الدعارة وأدوات صنع الخمر، والسلع المغشوشة، والآلات المستعملة في الإثم والمعصية... والعقوبة في هذه الأموال قد تكون بإتلافها حرقاً أو كسراً أو هدماً... أو بإعابتها، أو بالتصدق بها على المساكين، أو بمصادرتها موقتاً أو نهائياً لفائدة بيت المال. فهذه هي العقوبة في المال.

وأما العقوبة بالمال فهي الغرامات التي تفرض على الجناة في أموالهم تعزيراً لهم وردعاً، من غير أن يكون لجناياتهم بالضرورة علاقة بأموالهم، فهي عقوبة مستقلة على جناية ما أو معصية ما.

وظاهر أن ما ينسب لإمام الحرمين للإمام مالك يتعلق بهذا الصنف الأخير، أو على الأقل يشملُه. فما حقيقة هذه النسبة؟ وما مدى صحتها؟ وما هو قول مالك سواء في العقوبة في المال أو في العقوبة بالمال؟

فأما بخصوص النوع الأول، فيروى عن مالك ما يفيد مغالبة الغشاشين بنزع المواد المغشوشة منهم وإعطائها للمساكين. ففي (الذخيرة) للقرافي «قال مالك : " ويتصدق باللبن على المساكين إذا كان هو الذي غشيه، وكذلك الزعفران والمسلك ^(١) ».

وحتى هذا النوع من العقوبة المالية لم يطرد قول مالك بها، فقد روي عنه أنه قال : «يمنع الجزار من نفخ اللحم لأنه يغير طعمه ويؤدب إن فعله ^(٢) »، ولم يقل بنزعه منه.

فهذا وأشباهه هو قصاري ما جاء عن مالك، وهو نوع من العقوبة في المال المغشوش خاصة. وقد روي ذلك كثيراً منذ العصر الأول، وعن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب خاصة، وعليه جرى القول والعمل في كافة المذاهب على تفاوت في ذلك وفي تفاصيله.

أما العقوبة بالمال (الغرامات) فلم يأت فيها عن مالك سوى الإنكار والرفض من ذلك : «سئل مالك " أبحرق بيت الخمار الذي يوجد فيه الخمر يبيعها؟ فقال : لا . قال القاضي ابن رشد رحمه الله : هذا صحيح على المعلوم من مذهبه أنه لا يرى العقوبات على الجرائم

(١) الذخيرة : ٥٤/١٠.

(٢) الذخيرة : ٥٥/١٠.

في الأموال، وإنما يراها في الأبدان. وقال في سماع أشهب في كتاب السلطان : لا يُحل ذنب من الذنوب مال أحد من الناس ولو قتل نفساً^(١). وبناءً عليه يقول القاضي الشماخ: «ألا ترى أنه لا يوجد قط عن مالك صريحاً أن الذنب يحل المال ولا أن العقوبة بالمال جائزة^(٢)».

والحق أن عامة فقهاء المذهب المالكي ظلوا مجمعين - بل يحكون الإجماع أيضاً - على عدم جواز العقوبة بالمال إلى أوائل القرن التاسع الهجري...^(٣).

وفي هذا ينقل الدكتور عبدالخالق أحمدون عن الشيخ محمد الأحميمي قوله «ليس في مذهب مالك قول بجواز العقوبة بالمال إلى عصر البرزلي في أوائل القرن التاسع - فيما علمت - وقد أفتى بها هو، (أي الفقيه أبو القاسم البرزلي - ت ٨٤٣) وخطأه المعاصرون له، وعدوه خارقاً للإجماع، وكانت سرت له هذه البدعة من كتب ابن القيم وشيخه. ولم يزل الشيوخ من بعدهم يعدونها من الخطأ^(٤)».

ومنذ فتوى البرزلي هذه، التي أجاز فيها العقوبة بالمال ودافع عنها، نظراً للتغيرات السياسية والاجتماعية الذي ذكرها في فتواه، منذ ذلك الحين بدأت فكرة العقوبات المالية تجد لها أنصاراً من الفقهاء المالكية في الأقطار المغربية. أما قبل ذلك فالمالكية ومالك نفسه على ما رأينا.

الإمام مالك وشروط العمل بالمصلحة المرسلّة :

تقدم أن الإمام الحرمين يصف غملاً مالك بالمصالح المرسلّة بالإفراط والاسترسال والزلل... وأن هذه النعوت بنيت عنده على ما تناهي إلى علمه وفهمه من كون الإمام مالك يجيز القتل لاعتبارات سياسية، ويبلغ فيه إلى حد قتل الثلث لأجل استصلاح الثلثين، ويجيز أيضاً مصادرة أموال العصاة والجناة..

وها قد تبين أن لا شيء من ذلك يصح. وإذا سقط الأساس سقط المؤسس عليه وإذا بطل الأصل بطل الفرع، فتنعقد الأمور إلى نصابها، وهو أن الإمام مالكاً رحمه الله يعتمد

(١) مطالع التمام ٧٤٨.

(٢) مطالع التمام : ٨٦٧.

(٣) انظر أقوالهم في أطروحة الدكتور عبدالخالق أحمدون (العقوبة المالية في الفقه الإسلامي)، ص ١٣٦/١ فما بعدها. والأطروحة بدار الحديث الحسنية بالرباط.

(٤) المرجع السابق، ص : ١٤٠.

المصالح المستوحاة من الشريعة الملائمة لمقاصدها، المقيدة بأصولها وقواعدها، تماماً مثل الذي قاله إمام الحرمين عن الإمام الشافعي. ولو قلتُ: إن مالكاً أولى بذلك وأرسخ فيه لما جاوزت الاعتدال والإنصاف. فالشافعي رحمه الله - كما يرى الجويني - «إنما سيوّغ» تطبيق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً..^(١)، «ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط»^(٢). بل إن أبا المعالي يتكلم عن الشافعي بما تكاد تظنه يتعلق بمالك أو يتجاوزه. قال: «ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقاً بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلّة، فإن عدمها التفت إلى الأصول مشبهاً كدأبه»^(٣).

ومعنى هذا أن الشافعي يلتفت إلى المعاني والمصالح المرسلّة قبل أن يلجأ إلى القياس. وهذا ما أكده صريحاً في موضع آخر حيث قال وهو يتحدث عن أصول الشافعي وقواعده الاجتهادية: «فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات (يعني درجات النصوص) لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة»^(٤).

وكل هذه الأوصاف تنطبق بالتام والأولى على الإمام مالك بن أنس:

وأخيراً فقد أنصف الإمام الجويني حين قال: «ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة. ولم ير ذلك أحد من العلماء. ومن ظن ذلك بمالك رضي الله عنه فقد أخطأ؛ فإنه قد اتخذ من أقضية الصحابة رضي الله عنهم أصولاً وشبه بها مأخذ الوقائع. فمال فيما قال إلى فتاويهم وأقضيتهم. فإذا لم ير الاسترسال في المصالح»^(٥).

وبعد هذا الكلام الذي التزم الإنصاف ونأى عن الاعتساف، يصبح من نافلة القول الإطالة في التحدث عن حقيقة المصالح المرسلّة وشروطها عند الإمام مالك والمالكية، وحسبنا من ذلك الإشارة والإحالة إلى ما ذكره الإمام الشاطبي، «ولا ينبئك مثل خبير»، من شروط للأخذ بالمصالح المرسلّة واعتمادها، وملخصها فيما يلي من كلام الشاطبي:

١ - الملاءمة لمقاصد الشرع، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله.

(١) البرهان: ٧٢١/٢.

(٢) البرهان: ٧٢١/٢.

(٣) البرهان: ٧٢٤/٢.

(٤) البرهان: ٨٧٥/٢.

(٥) البرهان: ٧٨٣/٢.

٢- إن عامة النظر فيها إنما هو فيما عَقِلَ منها وجرى على وفق المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية.

٣- أن حاصل المصالح المرسله يرجع إلى حفظ أمر ضروري أو رفع حرج لازم في الدين^(١).

والخلاصة:

كما يقول الفقيه المالكي أبو العباس الشَّماع - هي أنه «ليس كل مصلحة يجب اعتبارها. والذي يجب اعتباره منها له شرائط لا يعرفها إلا من أثَّعَبَ نفسه في تحصيل الشريعة وفهم أسرارها^(٢)».

(١) الاعتصام : ١٢٩/٢ - ١٣٣.

(٢) مطالع التمام : ٩٢٤.

المصادر والمراجع المعتمدة في البحث

- ١ - مفتاح دار السعادة، ومنشور ولاية العلم والإرادة - لابن قيم الجوزية - دار الكتب العلمية - بيروت - د.ت.
- ٢ - كتاب القبس، في شرح موطأ مالك بن أنس، لأبي بكر بن العربي، تحقيق محمد عبدالله ولد كريدان الغرب الإسلامي - ١٩٩٢ م.
- ٣ - الإعلام بمناقب الإسلام، لأبي الحسن العامري، تحقيق أحمد عبدالمجيد غراب - دار الكاتب العربي - القاهرة - ١٣٨٧/١٩٦٧ م.
- ٤ - الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي لمحمد عبدو - رسالة ماجستير - بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
- ٥ - كتاب إثبات العلل للترمذي الحكيم، تحقيق حسني نصر زيدان، مطابع دار الكتاب العربي بمصر - ١٩٦٥ م.
- ٧ - علل الشرائع للشيخ الصدوق، ابن بابويه القمي - دار البلاغة - بيروت - د.ت.
- ٨ - البرهان لإمام الحرمين، عبدالمك الجويني، تحقيق عبدالعظيم الديب - دار الوفاء - مصر - ١٤١٢/١٩٩٢ م.
- ٩ - المصطلح الأصولي عند الشاطبي لفريد الأنصاري - أطروحة دكتوراه - بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية - المغرب.
- ١٠ - غياث الأمم في الثبات الظلم (الغياثي) لإمام الحرمين، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبدالمنعم أحمد - دار الدعوة - مصر ١٩٧٩.
- ١١ - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد الغزالي، تحقيق حمد الكبيسي - مطبعة الإرشاد - بغداد - ١٣٩٠/١٩٧١ م.
- ١٢ - فقه إمام الحرمين : خصائصه - أثره - منزلته لعبد العظيم الديب - دار الوفاء - مصر - ١٤٠٩/١٩٨٨ م.
- ١٣ - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لأحمد الريسوني، دار الأمان، الرباط - ١٤١١/١٩٩٠ م.

- ١٤ - الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة لعبد المجيد الصغير، دار المنتخب العربي - بيروت - ١٤١٥/١٩٩٥ م.
- ١٥ - إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي - دار الكتب العلمية - د. ت - بيروت.
- ١٦ - العقوبة المالية في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها في المغرب لعبد الخالق أحمدون، أطروحة دكتوراه بدار الحديث الحسنية بالرباط.
- ١٧ - مطالع التمام نصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام، في رد القول بإباحة إغرام ذوي الجنايات والإجرام، زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام لأبي العباس أحمد الشماع الهنتاتي، محقق وملحق بالمرجع السابق.
- ١٨ - الذخيرة لشهاب الدين القرافي، دار الغرب الإسلامي - ١٩٩٤ م.
- ١٩ - الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي، مكتبة الرياض الحديثة - د. ت - الرياض.
- ٢٠ - الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، بتعليق الشيخ عبدالله دراز - دار المعرفة - بيروت - د، ت.
- ٢١ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام لعز الدين بن عبد السلام - دار المعرفة - بيروت - د. ت.



جامعة قطر

كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
دعوة

الذكرى السنوية
للمعلمين الجليلين
١٤١٩ هـ - ١٤٢٨ هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين الجويني
رؤية أصولية

د. عبد الحكيم بن يوسف الخليفي

كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

جامعة قطر

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه إلى يوم الدين ، وبعد ..
فيتم عادة تناول مقاصد الشريعة على مستويين :

١ - المستوى الفرعي : والغاية منه هو بيان مدى موافقة التشريعات الإسلامية مثل حرمة القتل والسرقه وحل البيع والنكاح - لخير الإنسان وصلاحه في حياته الدنيا.

٢ - المستوى الأصولي: وفيه يبين أن كون الشريعة معللة في الجملة بحكم ومصالح، وأن لها مقاصد وغايات تسعى إلى تحقيقها ، من شأنه أن يعمل على إثراء الفقيه أصولياً، ذلك أن المطلوب منه حينئذ ليس الوقوف عند ألفاظ الشارع من أوامر ونواه، وعدم تجاوزها على اعتبار أن مقاصد الشارع تظل مجهولة لنا ولا يمكن إدراكها إلى أن يأتي نص يعلمنا بها وذلك كما يقوله الظاهرية^(١). فالنظر في المقاصد الشرعية ، على المستوى الأصولي ، هو نظر في كيف يمكن أن يصبح الاعتقاد بأن الشريعة معللة بحكم ومصالح ، ما يعني أنها في نهاية التحليل معقولة المعنى؛ أقول كيف يصبح ذلك الاعتقاد منطلقاً لتوسيع مصادر التشريع عند الفقيه سواء أكانت قياساً، أم استحساناً أم مصالح مرسلة، أم غيرها من الأدلة الاجتهادية. من هنا يمكننا أن نتبين محورية قضية التعليل بالنسبة لنظرية المقاصد أصولياً، على اعتبار أنها تشكل المقدمة المنطقية لما يمكن أن يعتمد عليه الفقيه من أدلة ومصادر تشريعية اجتهادية.

وهذا البحث هو محاولة لإعطاء صورة أولية لرؤية إمام الحرمين لنظرية المقاصد، والذي تجمع الدراسات المتخصصة على زيادته في هذا المجال، إن الغرض من هذا البحث هو الكشف ، بقدر الإمكان ، عن الأسس النظرية التي حكمت معالجة إمام الحرمين لنظرية المقاصد الشرعية، والإطار الذي تم تناولها من خلاله. لتوضيح نظرية إمام الحرمين في المقاصد الشرعية، سأقوم أولاً بتناول موقفه من قضية تعليل الشريعة، على اعتبار أنها تشكل المدخل الطبيعي لموضوعنا، ثم انتقل منها إلى معالجتة لنظرية المقاصد.

(١) انظر : شرح العمدة لأبي الحسين البصري، ج١، ص ٢٩٦-٢٩٧، حيث يعرض هذه الحجة ضمن حجج نفاة القياس، قارن ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٧-٢٨.

وليس هذا توجيهها مني لدفة البحث نحو مسار معين يفرض على الدراسة من الخارج ، بل إن هذا هو ما تعطيه معالجة إمام الحرمين نفسه لنظرية المقاصد الشرعية. فنجد أن إمام الحرمين في كتابه «البرهان في أصول الفقه» -والذي ساعتمد عليه في بيان نظرية المقاصد عند إمام الحرمين- يفرد فصلين لمعالجة نظرية المقاصد. في الفصل الأول، وهو بعنوان «فيما يعلل وفيما لا يعلل» يتناول إمام الحرمين فيه قضية التعليل في الشريعة، وذلك ببيان ما يقبل التعليل من الأصول، وما لا يقبل التعليل منها. وفي الفصل الذي يليه وهو بعنوان «في تقاسيم العلل والأصول» يقوم إمام الحرمين بتقسيم أصول الشريعة إلى أقسام خمسة موضحاً كيفية ارتباط هذه الأقسام بحاجات الناس الضرورية والحاجية وما يتعلق بالمكارم الكلية، والتي تمثل التحسينيات.

تبعاً لذلك سينقسم هذا البحث إلى قسمين رئيسين وخاتمة.

- ففي القسم الأول : سأتناول موقف إمام الحرمين من قضية التعليل.
- وفي القسم الثاني : سأقدم عرضاً لنظريته في المقاصد وعلاقتها بالقياس الشرعي
- وفي الخاتمة : سيتم استعراض أهم النتائج التي تمخض عنها هذا البحث.

١ - التعليل عند إمام الحرمين :

يجعل إمام الحرمين من نقاشه للحنفية في قولهم بأن القياس لا يجري في الحدود والكفارات والتقديرات والرخص وكل معدول به عن القياس، أقول يجعل من ذلك مدخله لتوضيح رأيه في قضية تعليل أصول الشريعة. وفي سياق رفضه لما ذهبوا إليه يسوق أولاً مناقشة الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى- لهم في ذلك، ثم يتبعها بنقاشه هو أيضاً لهم لكي يخلص من ذلك كله إلى تقرير رأيه في المسألة، والقاضي بأن الأصل أن جميع نصوص الشارع قابلة لأن يقاس عليها إلا ما منع الشارع من القياس عليه ^(١). وليس هذا وحسب، بل حتى ما منع الشارع من القياس عليه كان يمكن القياس عليه لولا منع الشارع من ذلك، فهو يضيف قائلاً: «ومما نختم القول به أن التعليل قد يمتنع بنص من الشارع على وجوب الاقتصار، وإن كان لولا النص أمكن التعليل ^(٢). ويمثل على ذلك

(١) الجويني : البرهان : ج٢، ق ٨٦٩-٨٧٨، ص ٨٩٥-٩٠١.

(٢) الجويني : المرجع نفسه، ج٢، ق. ٨٧٩، ص ٩٠١-٩٠٢.

بعده أمثلة منها قوله - عليه السلام - لأبي بردة وقد أراد أن يضحي بعناق: «تجزئ عنك ولن تجزئ عن أحد بعدك».

إن المناقشة المذهبية التي يعقدها إمام الحرمين مع الحنفية لا تعنينا كثيراً في هذا المقام. فما هو مهم فيما نحن بصدد هو تمييز موقف كل من الفريقين في المسألة، بغية الكشف عن الأساس النظري الذي تنطلق منه رؤية كل فريق، ثم علاقة ذلك بما نحن بصدد توضيحه وهو تحليل أصول الشريعة. بداية هناك رأيين في مسألة جريان القياس في الحدود والكفارات والتقديرات والرخص وكل معدول به عن سنن القياس يجدر بنا أن نتوقف لتقريرها:

١ - الرأي الأول : وهو للحنفية، أن القياس لا يتحقق في المقدرات والكفارات والرخص وكل معدول به عن القياس:

٢ - الرأي الثاني : وهو للشافعية، أن القياس يتحقق في كل نص إلا ما منع الشارع من تعليقه، ولما كانت هذه الأمور مما لم يرد منع من الشارع من القياس عليها، فإنه يمكن القياس عليها.

ويعرض أبو الحسن البصري للخلاف القائم بين الحنفية والشافعية في المسألة، مشيراً إلى أصل الخلاف بينهما، كالتالي فيقول:

« والخلاف بين الناس: هل في الشريعة جملة من المسائل يعلم أنه لا يجوز أن تدل دلالة على علة أحكامها، فيمتنع استعمال القياس فيها في الجملة، أو ليس ذلك، بل ينبغي أن يستقريء مسألة مسألة؟ فأصحاب أبي حنيفة يقولون إننا علمنا ذلك في جملة من المسائل، وهي التي ذكروها. وغيرهم لا يحكم بذلك في أكثر هذه المسائل على سبيل الجملة بل يستقريءون مسألة مسألة»^(١).

يمكننا إذا أن نقرر أن أساس الخلاف بين الحنفية والشافعية في هذه القضية هو هل للرأي دور في تحديد ما يقاس عليه وما لا يقاس عليه، وذلك بالإضافة إلى ما حدده الشارع، أم ليس للرأي دور في ذلك؟ فبالنسبة لإمام الحرمين، وهو في ذلك يصدر عن المذهب الشافعي، يجب أن يقتصر على النص في تحديد ما يعلل وما لا يعلل، فالمنع من

(١) أبو الحسن البصري : المعتمد في أصول الفقه، ج٢، ص ٧٩٥-٧٩٦.

القياس في بعض الأصول إنما هو من اختصاص الشارع ، ولا مجال للرأي فيه. أما بالنسبة للحنفية فإنه بالإضافة إلى ما منع الشارع من القياس عليه، فإن للرأي دور أيضاً في تحديد ما لا يقاس عليه.

ينتقل إمام الحرمين النقاش مع الحنفية إلى قضية أخرى هي مسألة الخارج عن قياس الأصول، وما ذلك ، فيما نقدر، إلا إدراكاً منه بأهمية هذه المسألة في تجلية الفرق بين رؤيتي كل من الحنفية والشافعية تجاه قضية تحليل أصول الشريعة. والأمثلة التي يستعرضها إمام الحرمين هنا هي الكتابة والنكاح والإجارة والقراض والمساواة. يبدأ إمام الحرمين نقاشه بأن يقرر أن إطلاق القول بأن أصلاً معيناً غير معلل لكونه خارجاً عن قياس الأصول فلا يقاس عليه لا يستقيم على إطلاقه. ففي رأيه، ينبغي أن ينظر إلى كل أصل على حدة لينظر ما يقبل منه التعليل وما لا يقبل منه التعليل. وكما يقول هو: «وحق الناظر أن يتدبر هذه المواقف، ويتبين المواقف التي يجري فيها القياس، والمواقف التي يقف عندها»^(١) فالكتابة مثلاً، وكما يوضح إمام الحرمين ، فيها ما هو جار على قياس الأصول من كونها عقد مستند إلى الإيجاب والتراضي، ومنطوق على عوض من شرطه أن يكون معلوم الوصف، فهذه الأوصاف تجعل الكتابة جارية على قياس المعاوضات فمن قاس عليها في هذه الأحكام فهو قاييس في محل القياس. وفي الكتابة ما هو خارج عن القياس، وذلك هو أصلها، إذ هي في الحقيقة معاملة الملك بالملك، وهو ما لم يعهد من الشارع. فمن أراد أن يقيس عليها في هذه الأحكام كان، كما يقول إمام الحرمين، قايساً في محل لا يجري فيه القياس^(٢).

نحن أمام رؤية جديدة لأصول الشريعة تختلف عن تلك التي يذهب إليها الحنفية. فالحنفية يقسمون أصول الشريعة إلى ما هو جار على قياس الأصول فيقاس عليه، وما هو مائل عن قياس الأصول فلا يقاس عليه. فبالنسبة لهم إذا اتفقت جملة من نصوص الشريعة على تثبيت معنى جعل ذلك المعنى أصلاً عاماً وقاعدة كلية ويسمى عندهم بقياس الأصول يريدون بذلك ما تقتضيه الأصول من قياس ، ثم إذا ورد أصل من الشارع مخالفاً في بعض أوصافه للأصل العام عد ذلك الأصل خارجاً عن قياس الأصول أو مائلاً

(١) الجويني، المرجع نفسه، ج٢، ق. ٨٨٠، ص ٩٣.

(٢) الجويني، المرجع نفسه، ج٢، ق. ٨٨٠، ص ٩٠٤.

عن سنن القياس، لوجود بعض الأوصاف فيه والتي تمنع من إدراجه في الأصل العام وذلك كالسلم مثلاً بالنسبة للبيع. أما بالنسبة لإمام الحرمين فإن أصول الشريعة ينبغي أن لا يقياس بعضها بالبعض الآخر. ليرى ما يتفق منها فيجعل أصلاً، وما خالفها في بعض تلك الأوصاف ليجعل خارجاً عن قياس الأصول. وهو ينتقد هذه الطريقة فيقول: «فمن اعترف بأصل وأراد أن يعتبر خاصيته بأمر آخر فهو خارج عن الاعتبار المرضي، والقياس الكلي والجزئي»^(١) ويعلل إمام الحرمين ذلك بقوله: «أن خواص الأصول لو اعتبر بعضها ببعض لكانت كل خاصية بدءاً بالإضافة إلى الأخرى، ولكن لو استندَ نظر الموفق، ورأى كل شيء على ما هو عليه، تبين له أن النظر السديد يقتضي تقرير كل خاصية، وعدم اعتبارها بغيرها»^(٢). ويوضح إمام الحرمين مراده من هذا الكلام بمثالين هما الإجارة و النكاح. فالإجارة، كما يرى إمام الحرمين، لابد فيها من تحديد المدة لكونها من عقود المعاوضات والمكاييسات، ولو أثبتت المنافع فيها مجهولة لكان إثباتها كذلك خارجاً عن مقصود العقد. في حين أن الأمر في النكاح على غير ذلك. إذ النكاح أثبت مؤبداً، والتأبيد في العقود يجر جهالة، إلا أن هذه الجهالة، كما يرى إمام الحرمين، منطبقة على مقصود النكاح، إذ الغرض منه الوصلة والاستمتاع على الائتلاف، وهذا، كما يشير إليه إمام الحرمين ينتقض بالتأقيت^(٣). ومن هذين المثالين يخلص إمام الحرمين إلى القول:

«فإذاً خاصية كل عقد وإن خالفت خاصية آخر، فمعناها في موضوعها كمعنى الأعلام في موضع الأحكام، فليس الأعلام موضوعاً لعينه، وإنما عين لغرض يقتضيه»^(٤).
 إذ، يجب أن ينظر إلى كل أصل من أصول الشريعة على أنه أصل قائم بنفسه، ومستقل بأوصافه المختصة به عن بقية الأصول. وسوف نلاحظ أن هذه الطريقة تمتاز بأمرين:

الأول: أنها لا تقسم أصول الشريعة إلى ما هو جار على قياس الأصول، فيقاس عليه، وما هو خارج عن قياس الأصول فلا يقاس عليه، بل جميع أصول الشريعة قابلة لأن يقاس عليها.

(١) الجويني، المرجع نفسه، ج٢، ق. ٨٨١، ص ٩٠٥.

(٢) الجويني، المرجع نفسه، ج٢، ق. ٨٨٥، ص ٩٠٨.

(٣) الجويني، المرجع نفسه، ج٢، ق. ٨٨٥، ص ٩٠٨.

(٤) الجويني، المرجع نفسه، ج٢، ق. ٨٨٥، ص ٩٠٨-٩٠٩.

الثاني : أنها تراعي كل أصل وخاصيته التي من أجلها شرع ذلك الأصل والتي بها يمتاز عن بقية الأصول (١).

نحن الآن في وضع يمكننا فيه تبين الملامح الرئيسية لرؤية إمام الحرمين لمسألة تعليل أصول الشريعة، والمضامين الفكرية المترتبة على تلك الرؤية، لقد بدأ إمام الحرمين نقاشه مع الحنفية في مسألة جريان القياس في الحدود والتقديرات والرخص وكل معدول به عن القياس، ثم انتقل منها إلى مسألة الخارج عن قياس الأصول. ويمكننا أن نتبين الصلة الرابطة بين المسألة، وعلاقتها بموقفه من تعليل أصول الشريعة.

إن الرؤية التي ينطلق منها إمام الحرمين، والتي تحكم موقفه في هاتين المسألتين هي أن الشريعة، في واقع الأمر، ليست سوى تعبيراً لإرادة إلهية مطلقة، وغير معجلة. فاولاً لا مجال للرأي في تحديد ما يقاس عليه، وما لا يقاس عليه، فذلك أمر موكل إلى الشارع. بل وحتى ما منع الشارع من تعليله، كان يمكن القياس عليه لو لم يرد منع الشارع منه، ما يعني أن ما يقاس عليه متساو في الحقيقة مع ما لا يقاس عليه، ويصبح الفرق بينهما مرجعه إلى المشيئة الإلهية المطلقة والتي تتساوى بالنسبة إليها جميع البدائل. وإذا كانت جميع الأصول قابلة لأن يقاس عليها إلا ما منع الشارع من القياس عليه، كان تقسيم الشريعة إلى ما وافق قياس الأصول، فيقاس عليه، وإلى ما خالف قياس الأصول فلا يقاس عليه تقسيماً باطلاً، فالجميع يقاس عليه ما جاء موافقاً لقياس الأصول، وما جاء مخالفاً لها. ومن هنا كانت عبارة الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى- : «إذا صح الحديث

(١) ما يذكره إمام الحرمين هنا عن خلافه مع الحنفية في مسألة الخارج عن قياس الأصول من أنه ينبغي أن ينظر إلى كل أصل على أنه أصل قائم بنفسه ومستقل بأوصافه المختصة به وبالتالي يقاس عليه مثل بقية الأصول، أقول ما يذكره هنا نجد صداه لدى شافعي متأخر عن إمام الحرمين هو شهاب الدين الزنجاني (ت ٦٥٦هـ) فهذا الأخير يذكر الخلاف بين الشافعي والحنفية في أن المعدول عن القياس يجوز أن يقاس عليه أو لا؟ فيذكر رأي الشافعي في أن المعدول عن القياس أصل كبقية الأصول وأنه ينبغي أن يقاس عليه. ويعلل الزنجاني موقف الشافعي بأن قواعد الشرع وإن تلاقى في قضايا عامة (كاتفاق السلم والإجارة والنكاح القراض في كونها عقد بين طرفين مبني على الإيجاب والقبول) إلا أن كل أصل وقاعدة انفردت بخاصية تخالف خصائص القاعدة الأخرى. ولما كانت تلك الخصائص مبناها على التباين والاختلاف وجب أن لا تجمع جميع القواعد تحت قاعدة واحدة وتهمل ما اختلفت فيه هذه القواعد والأصول فيما بينها، بل ينبغي أن تعامل كل قاعدة على أنها أصل قائم بنفسه مستقل بأوصافه. انظر الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص ١٨٣.

فهو مذهبي» وافق قياس الأصول، أم لم يوافقه ^(١)، فاتفق الأصول على أمر لا يجعل منه أصلاً بحيث يصبح ما جاء مخالفاً له في حكم الاستثناء. بل كل ما صدر من الشارع عبداً أصلاً ^(٢)، وبالتالي يصبح ما خالف الأصول مساوياً لما وافقها في أن الجميع يقاس عليه، ومرة أخرى لم تغن الموافقة في الأصول أمراً زائداً على مطلق الإرادة الإلهية التي لا تغل، والتي، بالنسبة إليها، يتساوى اتفاق الأصول من عدمه.

فاختلاف الأصول هو أمر غير قابل للتعليل، ذلك لأنه صادر عن إرادة إلهية غير معللة، فكما أنه لا مجال للرأي في تحديد ما يقاس عليه، وما لا يقاس عليه، إذ أن ذلك متروك تحديده للشارع، كذلك لا مجال للرأي في تعليل اختلاف الأصول، بل يجب أن يقبل هذا الاختلاف كما صدر من الشارع، وأن تعامل جميع الأصول بنفس الدرجة في أنها جميعاً يقاس عليها. ومن هنا كان التمييز فيها بين ما هو جار على القياس وبين ما هو مائل عن سنن القياس فلا يقاس عليه، أقول كان ذلك التمييز أمراً يفرض على الشريعة من الخارج، أعني بواسطة رأي المجتهد. فالأصل هو ما ورد من الشارع لا ما توافقت على تثبيته عدة آيات وأحاديث.

إن هذه الرؤية تقابلها رؤية الحنفية، والتي تذهب إلى أن الشريعة صادرة عن إرادة إلهية معللة. فللشريعة -بناء على ذلك - منطق داخلي يستطيع الفقيه أن يتبينه يستطيع من خلاله أن يحدد ما يقاس عليه، وما لا يقاس عليه، إن هذا الاعتقاد بكون الشريعة ليست سوى تعبيراً عن إرادة إلهية معللة ^(٣) هو الذي يفرض على الفقيه الحنفي أن ينظر إلى

(١) انظر خلاف الأئمة : أبا حنيفة ومالك والشافعي، في أن خبر الأحاد إذا استوفى شروطه هل يعرض على كتاب الله تعالى، أم يعمل به مباشرة. في الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ١٨-٢٥ وينقل الشاطبي عن أبي العربي قوله : «إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به؟ أم لا؟ فقال أبو حنيفة لا يجوز العمل به، وقال الشافعي يجوز، وتردد مالك في المسألة. قال : ومشهور قوله والذي عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه» الشاطبي، نفس المرجع، ج٢، ص ٢٤.

(٢) في معرض رده على ما ذهب إليه الحنفية من أن الأصل الوارد بخلاف الأصول لا يقاس عليه يقرر السمعاني موقف المذهب الشافعي في المسألة كالتالي : «والمعتمد أن ما ورد به الخبر صار أصلاً بنفسه، فالقياس عليه كالقياس على سائر الأصول». السمعاني، قواطع الأدلة، ج٤، ص ١٣٦.

(٣) العلاقة بين الأصول الكلامية والآراء الأصولية التشريعية لدي كل من مدرسة الحنفية ومدرسة الشافعية علاقة جوهرية، وينبغي أن لا تغيب عن ذهن الباحث. وفيما يتعلق بالحنفية فقد تناولت تلك العلاقة في دراسة لي بعنوان : «التحسين والتقبيح العقليان عند حنفية بخاري عند الماتريدية : من علم الكلام إلى فلسفة التشريع» وهي إن شاء الله تعالى في طريقها إلى النشر.

الشريعة على أنها كل يخضع لنوع من الوحدة والنظام (وهو في الحقيقة قياس الأصول) ومن هنا رأوا أنه لا يكفي للأصل لكي يجعل أصلاً أن يكون صادراً عن الشارع، بل لا بد وأن يتوافق مع بقية الأصول ليشكل كلاً منسجماً. ومن هنا كان المائل عن سنن القياس، عندهم، بمنزلة الاستثناء في أنه لا يقاس عليه، ومرد ذلك هو اعتقاد الفقيه الحنفي أن اتفاق الأصول لم يكن صدفة ولا عبثاً. بل سببه علة هي تثبيت ذلك المعنى وجعله أصلاً. وعليه فلا يمكن أن يتساوى ما هو جار على قياس الأصول، مع ما هو مائل عنها^(١).

والواقع أن ذلك هو، أيضاً، ما جعل الفقيه الحنفي يبحث عن نظرية يؤطر من خلالها اتفاق الأصول من ناحية مع اختلافها من ناحية أخرى. فكان أن خرج بما أصبح معروفاً لديهم بنظرية الاستحسان، والتي رأوا أن ما هو معدول به عن سنن القياس إنما هو استحسان من قبل الشارع، فكان أن وجد عندهم استحسان بالنص، واستحسان بالإجماع، واستحسان بالضرورة، وأخيراً استحسان بالرأي، وبواسطة هذا النوع الأخير من الاستحسان يمكن للفقيه الحنفي أن يعدل، مستقبلاً، عن قياس الأصول لدليل آخر يراه قادراً على تخصيص قياس الأصول، وذلك كما عدل الشارع عن قياس البيع في بيع السلم. والحقيقة أن هذا هو ما يأخذه الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى- على الحنفية. ذلك أن الشارع إذا عدل عن قياس الأصول في بعض المواضع فلأن الشريعة من وضعه، أما أن يعدل الفقيه عن قياس أصول الشريعة فهذه مساواة من الفقيه لنفسه بالشارع، ومن هنا كانت عبارته المشهورة: «من استحسّن فقد شرع».

٢ - مقاصد الشريعة والقياس الفقهي :

يقسم إمام الحرمين أصول الشريعة إلى خمسة أقسام مرتبة بحسب وفائها بحاجات الناس الضرورية والحاجية، وما يتعلق منها بالمكارم الكلية وصولاً إلى ما هو أقرب إلى الأمور التعبدية منها إلى تلبية حاجات الناس الحياتية. وهو بعد أن يعرض تقسيمه

(١) الواقع أن هذا هو ما يلاحظه خصوم الحنفية من الشافعية. فالشيرازي الشافعي يذكر أن حجة الحنفية في منع القياس على الحديث الخارج عن سنن القياس هي أن : «ما يقتضيه قياس الأصول مقطوع به لأن الأصول لا تتفق على الخطأ» وهو ما يعني أن اتفاقها في نظرهم هو أمر مقصود. انظر الشيرازي، شرح اللمع، ج٢، ق. ٩٥٧، ص ٨٢٨ (التسويد من عندي) ويورد السمعاني الشافعي حجة الحنفية في المسألة كالتالي : «إذا جاز القياس على هذا الأصل. لم يكن فرق بين هذا الأصل وبين سائر الأصول» انظر السمعاني : قواطع الأدلة، ج٤، ص ١٢٤، (التسويد من عندي)، ولبيان وجهة نظر الحنفية في المسألة. انظر الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص ١١٦-١٢٤.

الخماسي بصورة إجمالية يعود لكي يتناول كل قسم بصورة مفصلة مناقشاً ومعلقاً ومستطرداً في أحيان أخرى إلى قضايا أخرى.

سوف أبدأ بعرض تقسيمه الخماسي لأصول الشريعة، وذلك كما يقدمه إمام الحرمين، ثم أتناول تقسيمه الخماسي من ناحيتين: الناحية الأولى علاقة هذا التقسيم بموقف إمام الحرمين من قضية تعليل أصول الشريعة، وذلك كما تم بيانه في القسم الأول من هذا البحث. الناحية الثانية التي أتناول فيها تقسيمه الخماسي لأصول الشريعة هي ارتباط هذا التقسيم بالقياس الشرعي.

والأقسام الخمسة هي كالتالي :

١- ما يعقل معناه وهو أصل ، ويثول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة، كالقصاص ، فهو معلل كما يقول: «بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن التهجم عليها، فإذا وضع للنظر المستنبط ذلك في أصل القصاص تصرف فيه وعداه إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه». ثم يقول: «وهو الذي يسهل تعليل أصله». ويلتحق به تصحيح البيع. فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة، فمستند البيع إذاً آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة^(١).

٢- ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وهذا مثل تصحيح الإجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضنة ملاكها بها على سبيل الغارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع، وغيره. ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد^(٢).

٣- ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث^(٣).

(١) البرهان : ج٢، ق، ٩٠١-٩٢٣. (٢) المرجع نفسه، ج٢، ق، ٩٠٢، ص ٩٢٤.

(٣) المرجع نفسه، ج٢، ق، ٩٠٣، ص ٩٢٤-٩٢٥.

٤ - ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً، وفي تحصيله خروج عن قياس كلي. وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب عن الضرب الثالث^(١) وذلك كالكتابة.

٥ - ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة، وإن لم يمتنع تخيله كلياً، وذلك كالعبادات البدنية المحضة، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد^(٢).

بداية نلاحظ أن أصول الشريعة نزلت بحسب حاجات الناس، وكيف أن هذه الحاجات رتبت تنازلياً من الضروري إلى الحاجي إلى ما يتعلق بالمكارم الكلية وصولاً إلى مرتبة تتلشى فيه الصلة مع حاجات الناس ويصبح داخلاً في الأمور التعبدية. إن وظيفة هذا الربط بين أصول الشريعة وحاجات الناس أنه مكن إمام الحرمين من التخلص من تقسيم أصول الشريعة إلى ما هو جار على قياس الأصول وما هو خارج عنه. فبدلاً من النظر إلى أصول الشريعة على أنها منقسمة إلى ما هو جار على قياس الأصول قابل لأن يقاس عليه، وما هو خارج عنه فلا يقاس عليه. ينبغي أن ننظر إلى أصول الشريعة من حيث ارتباطها بحاجات الناس الضرورية والحاجية والتكميلية .. إلخ.. فالأصل إما أن يكون ضرورياً أو حاجياً أو تكميلياً وهكذا.. وحينئذ لن يكون هناك أصل مستثنى من جملة الأصول فلا يقاس عليه. إذ بحسب هذا التقسيم جميع أصول والاختلاف فيما بينها إنما هو في مرتبة كل أصل من حاجات الناس. ولما كانت جميعها أصولاً فإن الجميع قابل لأن يقاس عليه.

إن مساواة إمام الحرمين للخارج عن القياس بما هو جار على قياس الأصول تظهر بوضوح في القسم الثاني من تقسيمه الخماسي لأصول الشريعة؛ فنلاحظ أنه خصص هذا القسم للحاجيات، والمثال الذي يختاره لها هو الإجارة، مما يعني أن الإجارة عنده أصل قائم برأسه يقاس عليه، وإن كانت عند غيره تعد من الأصول الخارجة عن قياس البيع. واستشعاراً من إمام الحرمين بأهمية ما فعله لفهم المنطق الذي يحكم تقسيمه

(١) المرجع نفسه، ج٢، ق، ٩٠٤، ص ٩٢٥.

(٢) المرجع نفسه، ج٢، ق، ٩٠٥، ص ٩٢٦.

لأصول الشريعة يعقد مناقشة مطولة لتوضيح رأيه في هذه المسألة. فالبيع ، وكما يذكر هو في القسم الأول من تقسيمه الخماسي، أصل لأنه يلبي حاجة الناس والأفراد الضرورية. أما بالنسبة للإجارة فهي أيضاً أصل لأنها تلبي حاجة النوع الضرورية، إذ لو لم يتعامل الناس بها لجر ذلك حرجاً على الناس. وما في الإجارة من خروج على قياس البيع، والذي يقضي ألا يتقابل إلا موجودان ، فإن ذلك ليس خروجاً على الأصل الذي تجتمع فيه مع البيع ألا وهو الحاجة الضرورية، وإنما خروج الإجارة عن البيع هو في باب الاستصلاح . فالحاجة هي الأصل، والاستصلاح بالنسبة إليها فرع. وكما يقول إمام الحرمين: «إذ اشتراط مقابلة الموجود بالموجود من باب الاستصلاح والحمل على الأرشد والأصلح، ولا يظن تعلق هذا الفن بالحاجة»^(١).

وفي موضع آخر يؤكد ذلك بقوله: «ومن قال الإجارة خارجة عن القياس فليس على بصيرة في قوله، فإنها إن خرجت بخروجها عن الاستصلاح فهي جارية على مقتضى الحاجة، والحاجة هي الأصل، والاستصلاح بالإضافة إليها فرع»^(٢).

ويوضح إمام الحرمين ما يذهب إليه من التمييز بين ما هو ضروري وما هو استصلاحي بقوله: «وأنا أضرب لذلك مثلاً تقديراً فاقول: من سبق عقده قبل ورود الشرائع إلى تقدير وزودها بالمصالح، فإنه يسبق مع هذا العقد إلى درء الحاجات والضرورات، ويختبط في وجوه الاستصلاحات، فإنه يتعارض فيها الظنون بالإضافة إلى الحالات والدرجات فيتوقف لا جرم فيها الضبط على ورود الشرائع. ثم إذا تمهد باب من الاستصلاح بالشرع جرى القياس فيه، ومستنده يكاد أن يكون غيبياً لا يطلع العقل على حقيقته فيكمله إلى فاطر البرية سبحانه وتعالى»^(٣).

فالضروريات ، والحاجيات مما يدركه العقل حتى ولو لم يأت بهما الشرع ؛ أما الأمور الاستصلاحية فهي مما لا يمكن للعقل أن يدركه ، بل لابد فيه من التلقي من الشارع. وكون العقل قادراً على أن يدرك وحده ما هو ضروري وحاجي، وعدم قدرته على ذلك بالنسبة لما هو استصلاحي يعد ، عند إمام الحرمين، سبباً كافياً في جعل الأول وصفاً أصلياً والثاني، وصفاً ثانوياً، لا يؤدي فقده إلى تغيير حقيقة الشيء.

(١) المرجع نفسه، ج٢، ق، ٩١٠، ص ٩٣١. (٢) المرجع نفسه، ج٢، ق، ١٩١، ص ٩٢٣.

(٣) المرجع نفسه، ج٢، ق، ٢٩١، ص ٩٣٢ - ٩٣٣.

وبهذه الكيفية يفهم إمام الحرمين كلا من بيع الخيار وبيع السلم، وكلا البيعين يعدان خارجان عن قياس البيع وذلك لفقد شرط اللزوم في بيع الخيار، ولتأخر أحد العوضين في بيع السلم، فيذكر إمام الحرمين، أولاً، أن الشافعي -رحمه الله تعالى- من أجل ذلك عد كلا من بيع الخيار وبيع السلم من أبواب الرخص لما فيهما من خروج على قياس البيع. بيد أن عدهما من أبواب الرخص يبدو أنه غير كاف بالنسبة لإمام الحرمين، بل لابد من إدراجهما ضمن نظرية قادرة على تفسير علاقتهما بالبيع على نحو يجعلهما غير خارجين عنه، مع ما يبدو في ظاهر الأمر من خروجهما عليه في بعض الأوصاف. هنا يستخدم إمام الحرمين ما سبق وأن قرره من ضرورة التمييز بين ما هو ضروري في الشيء وما هو استصلاحي. والتشابه في الوصف الضروري تشابه في وصف أصلي، كاف في إلحاق أحد الشيئين بالآخر، وإن اختلفا بعد ذلك في ما هو استصلاحي، فيقول إمام الحرمين: «والقول في ذلك عندنا: أن أصل البيع مستنده الضرورة أو الحاجة النازلة منزلة الضرورة، واللزوم فيه بمطلق البيع قد لا يستند إلى ضرورة»^(١).

وإذا كان الحال كذلك بالنسبة لبيع الخيار من كون اللزوم فيه لا يستند إلى أمر ضروري، فكذلك الحال أيضاً بالنسبة إلى بيع السلم من كون اقتضاء مقتضى العقد حلول العوضين هو أيضاً أمر مصلحي. ويختتم إمام الحرمين مناقشته لهذين النوعين من أنواع البيع بقوله: «فإذا تمهد ذلك، فشرط الخيار والأجل لا يخرم أمراً ضرورياً، فليفهم الفاهم ذلك، وليتئد إذا انتهى إلى هذا المقام»^(٢). فليسا ببيعا الخيار والسلم بخارجين عن قياس البيع، لأن خروجهما عن قياس البيع إنما هو في باب الاستصلاح، وذلك لا يعد خروجاً على أصل البيع والذي هو الضرورة وليس الاستصلاح.

أما بالنسبة للنقطة الثانية وهي علاقة التقسيم الخماسي لأصول الشريعة بالقياس الشرعي فنلاحظ أن الأقسام الخمسة لأصول الشريعة رتبت بحسب درجة وضوح القياس فيها، بحيث تتطابق الأقسام الخمسة مع مراتب القياس بدءاً من القياس المعنوي ووصولاً إلى القياس الشبهي.

(١) المرجع نفسه، ج ٢، ق، ٤٩١، ص ٩٥٣.

(٢) المرجع نفسه، ج ٢، ق، ٤٩١، ص ٩٣٦.

وضمن تقسيمه الخماسي لأصول الشريعة يميز إمام الحرمين بين قسمي الضروريات والحاجيات من جهة، وبين الأقسام الثلاثة الأخيرة من جهة أخرى. فبسبب وضوح علة الأصل في كل من الضروري والحاجي، يقرر إمام الحرمين أنه يجوز فيهما قياس أصل على أصل، إما بجامع الضرورة، وإما بجامع الحاجة. أما بالنسبة للأقسام الثلاثة الأخيرة فالأمر فيها بخلاف ذلك. فلعدم ظهور المعنى في أصل كل منها لم يمكن فيها قياس أصل على أصل، إذ هي لا تدفع ضرورة ولا حاجة، وإنما الأمر فيها مبني على الاستصلاح، وهو أمر لا يمكن قياسه بطريقة موضوعية، بل هو موكل للشارع. فبالنسبة للقسم الثالث مثلاً والمتعلق بالطهارات ونفي الأحداث يقول إمام الحرمين: «ولهذا نقول في هذا الضرب لا يجوز قياس غيره عليه، وليس كالضرب الأول والثاني المتعلقين بالضرورة والحاجة. فإن أمرهما بين ودركهما سهل»^(١).

وما يذكره إمام الحرمين بالنسبة للقسم الثالث يعود ليؤكد عند تناوله للقسم الرابع والمتعلق بالكتابة، ولكن يعبر عنه هذه المرة في صورة قاعدة كلية فيقول: «وأنا أذكر مسلكاً أصولياً يغني عن جميع ذلك فأقول: إن القوانين المبنية على المكارم الكلية لا يجري فيها تمهيد أصل قياساً على أصل. وإنما الأقيسة في الأصول إذا لاحت المعاني، وإنما تظهر المعاني في الضرورات والحاجات»^(٢).

إن التمييز الذي يقيمه إمام الحرمين بين الضروري والحاجي من جهة، وبين الأقسام الثلاثة الباقية بالنسبة لجريان القياس المعنوي في القسمين الأولين، وعدم جريانه في الأقسام الثلاثة الأخيرة ليس تمييزاً عرضياً، بل هو يتعلق بجوهر نظرية المقاصد الشرعية عند إمام الحرمين. ذلك أن القول بأن للشريعة مقاصد وغايات تسعى إلى تحقيقها يحتم على الفقيه أن لا يقف عند الألفاظ، بل عليه أن يتجاوزها استثماراً لأدلة جديدة تمكنه من تحقيق مقاصد الشريعة، وذلك لا يمكن تحقيقه إلا إذا قلنا أن الأحكام الشرعية لا ترتبط بالألفاظ بل هي مرتبطة بمعان وأوصاف لها تحقق واقعي يمكن للعقل أن يدركه. ومن هنا يصبح استخدام القياس الشرعي نتيجة منطقية لربط الأحكام

(١) الجويني، المرجع نفسه، ج٢، ق. ٩٢١، ص ٩٤. وانظر أيضاً ج٢، ق ٩٢٣، ص ٩٤٣، وق، ٩٢٦، ص ٩٤٥. وانظر أيضاً الغياثي، حيث يقرر إمام الحرمين «أن أصل طهارة الحدث غير معقولة المعنى، ... فليس لها في الشرع قاعدة معنوية نعتمدها، وإنما مرجعها إلى التوقيف». الجويني، الغياثي، ق، ٦٩، ص ٤٥٠-٤٥١.

(٢) الجويني، المرجع نفسه، ج٢، ق. ٩٤٢، ص ٩٥٦.

الشرعية بتلك المعاني والأوصاف والتي تجد تحققها في واقع الناس الحياتي. ويظهر ذلك بوضوح في القياس المعنوي والذي يربطه إمام الحرمين بالضروري والحاجي. فتحريم القتل جاء لسبب واضح هو حفظ النفس المجرمة، وحل البيع جاء لتلبية حاجة الناس الضرورية في تبادل ما بأيديهم من منافع. أما ما لا تظهر فيه العلة من التشريع بنفس درجة الوضوح كتشريع الطهارة مثلاً فإنه يكفي حينئذ جريان قياس الشبه فيه، والذي يعتمد على تحقق وصف في الفرع يرجح شبهه بالأصل ليلحق به.

والواقع أن اهتمام إمام الحرمين بالتأكيد على صحة وموضوعية الأساس النظري للقياس المعنوي يمكن تبينه من ذكره لمسألة اندراس تفاصيل الشريعة ففي ختام نقاشه للقسمين الضروري والحاجي، واللذين كما يذكر هو، يمكن جريان القياس المعنوي فيهما، أقول في ختام نقاشه لهما يقول ما يلي:

«وأنا أذكر الآن مسألة إيالية كلية يقضي الفطن العجب منها، فأقول: لو درست تفاصيل الشريعة، وتعافى نقلتها، وبقيت أصولها على بال من حملة الدين، فالذي يقتضيه التحقيق تصحيح كل بيع استند إلى رضا، ولو لم يُقَلَّ به، وتفاصيل الاستصلاحات لا تَطْلُعُ عليها العقول، ولا يحسم باب البيع، في انحسامه ضرورة عظيمة، وقد ذكرت طرفاً من هذا في الكتاب الغيائي. والغرض منه الآن أن الكلي ما يتطرق إليه العقل مع نسيان التفاصيل، وهذا كاف في هذا الضرب»^(١).

إن الدليل على صحة الأساس النظري للقياس المعنوي -إذاً- هو ارتباطه بحاجات الناس الضرورية والحاجية. إذ حتى لو فرضنا اندراس تفاصيل الشريعة فإن العقل يمكنه أن يحكم بأن في انحسام البيع وعدم تعامل الناس به حرج وضرر عظيمين، وإدراك العقل لذلك على الرغم من اندراس تفاصيل الشريعة لدليل على صحة وسلامة المعيار النظري للقياس المعنوي، وذلك عندما تم ربطه بحاجات الناس الضرورية والحاجية.

إن هذا يظهر لنا، وبوضوح، كيفية استثمار إمام الحرمين لنظرية المقاصد الشرعية في تدعيم أفكاره المذهبية. والحقيقة أن ذلك تم عبر مرحلتين:

(١) الجويني، المرجع نفسه، ق. ٩١٦، ص ٩٣٧؛ التسويد من عندي.

الخطوة الأولى : كانت بتقسيمه لأصول الشريعة إلى أقسام خمسة، عبر ربطها بحاجات الناس الضرورية والحاجية والتكميلية، والذي من خلاله أمكنه أن يبين أن جميع أصول الشريعة قابلة لأن يقاس عليها، إلا ما منع الشارع من القياس عليه.

والخطوة الثانية: كانت استثماره لنظرية المقاصد في إيجاد أساس عقلي للقياس الشرعي، ما جعل دور نظرية المقاصد عنده ينحصر في تقديمها لذلك الأساس للقياس الشرعي فقط، وعدم استثمارها، من قبله، بجعلها تستوعب المصادر التشريعية الأخرى من استحسان ومصلحة مرسلة وغيرها. مما يرجح القول بأن الهدف الرئيسي من نظرية المقاصد التشريعية عند إمام الحرمين هو تدعيم لرؤيته المذهبية كشافعي، في اقتصاره على القياس الشرعي دون بقية الأدلة الاجتهادية الأخرى.

لاح لنا من خلال هذا البحث الجهد الذي بذله إمام الحرمين في عقلنة المذهب الشافعي . فلطالما نظر الحنفية إلى الشافعية على أنهم «أهل الحديث» يريدون بذلك أن موقف الشافعية في قبولهم للحديث بغض النظر عن موافقته لقياس الأصول أو مخالفته لها لا يمكن تفسيره إلا على أنه دليل على قبول ساذج للحديث أكثر منه على وجود رؤية واضحة يمكنها تقديم أساس نظري لمثل هذا الصنيع. فكان دور إمام الحرمين هو في تقديمه لتلك الرؤية والتي مفادها أنه بدلاً من النظر إلى أصول الشريعة على أن منها ما هو جار على القياس، ومنها ما هو مائل عن سنن القياس، ينبغي أن ينظر إلى كل أصل منها على أنه أصل قائم برأسه ومستقل بأوصافه المختصة به. والحق أن ما فعله إمام الحرمين يمكن أن نجد آثاره لدى فقيهين كبيرين من فقهاء الحنابلة ، هما ابن تيمية، وابن قيم الجوزية غير أن هذا البحث لا يطمح لتتبع أثر أفكار إمام الحرمين لدى المدارس الفقهية الأخرى، فذلك خارج عن نطاق هذا البحث.

خلاصة القول أنه بالنظر إلى جهد إمام الحرمين في تقديم ذلك الأساس النظري للمذهب الشافعي فإنه يمكننا أن نفهم مغزى ما قيل فيه من أنه لولا إمام الحرمين لأصبح مذهب الحديث حديثاً^(١).

(١) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٥، ص ١٧٨.

٢ - الخاتمة :

وفي الختام يمكن إجمال أهم ما ورد في هذا البحث في النقاط التالية:

١ - كشف لنا هذا البحث العلاقة القائمة بين نظرية المقاصد الشرعية، والمدرسة الفقهية التي ينتمي إليها الفقيه، بحيث يمكن القول أن نظرية المقاصد تكون استجابة لخلفية المفكر الفقهية، وأنها تتلون بتلوينات المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه الفقيه، وما استقر عليه مذهبه من أصول نظرية.

٢ - إن موقف الفقيه من قضية التعليل يلعب دوراً مهماً في تحديد المسار الذي سيسلكه الفقيه تجاه أدلة التشريع الاجتهادية. ذلك أن القول بالمقاصد الشرعية هو في نهاية التحليل قول بالتعليل. وحينئذ فهل سيقف الفقيه بالتعليل عند تعليله للنصوص الشرعية، مع ما يعنيه ذلك من اكتفاء بالقياس الشرعي وعدم تجاوزه إلى الأدلة الاجتهادية الأخرى، أم أنه سيضيف إلى تعليله للنصوص تعليله للأصول باحثاً عن نظرية تفسر له اتفاق الأصول واختلافها، وتمكنه بالتالي من توسيع مصادره التشريعية لتشمل بالإضافة إلى القياس الاستحسان وغيره من الأدلة الاجتهادية الأخرى.

٣ - ظهر من خلال عرض نظرية إمام الحرمين للمقاصد الشرعية، حضور المذهب الحنفي في مناقشاته مما يمكن القول معه بأن صياغته لنظريته في المقاصد لم تكن في مجملها، بعيدة عن السجال الفكري الدائر بين المدرستين الفقهيّتين.

المراجع

- * ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن عبد الكافي .
١ - طبقات الشافعية: تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة - ١٩٦٧ م
- * أبو الحسن البصري، محمد بن علي بن الطيّب
٢ - شرح العمدة: تحقيق د. عبد الحميد أبوزنيد، مكتبة العلوم والحاكم، المدينة المنورة، ١٤١٠ هـ
- ٣ - المعتمد في أصول الفقه: تحقيق محمد حميد الله وآخرون، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق ١٩٦٥ م.
- * الجصاص، أحمد بن علي الرازي
٤ - الفصول في الأصول، تحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ١٩٩٤ م.
- * الجويني، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف
٥ - البرهان، في أصول الفقه: تحقيق: د. عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، الدوحة، ١٣٩٠ هـ.
- ٦ - الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: د. عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، الدوحة، ١٤٠٠ هـ.
- * الزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد
٧ - تخرّيج الفروع على الأصول، تحقيق: د. محمد أديب الصالح، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٩ م.
- * السمعاني، أبو المظفر محمد بن عبد الجبار
٨ - قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: د. علي بن عباس الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض، ١٩٩٨ م.

* الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى

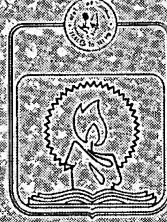
٩ - الموافقات في أصول الشريعة، مع تعليقات الشيخ عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥ م.

* الشيرازي، أبو إسحق إبراهيم

١٠ - شرح اللمع، تحقيق: د. عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨ م.

* ابن عاشور، محمد الطاهر

١١ - مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٨ م.



مكتبة جامعة القاهرة

كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
ندوة

الذكرى الثلاثين
للشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب
١٤١٩ هـ - ١٤٧٨ هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

نحو الجويني
(نحو المقله وفقه النحو)

د. فيصل عبد السلام الحفيان
منسق برامج معهد الخطوط العربية بالقاهرة

ليس بدعاً أن نحتفل بإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، وليس بدعاً أن تدعو جامعة قطر ممثلة بكلية الشريعة إلى هذه الندوة العالمية في ذكرى مرور ألف عام على ميلاده. ليس بدعاً هذا ولا ذاك، لأن الرجل عَلم من أعلام الفكر العربي الإسلامي، ترك أثراً كبيراً في علوم عدة.

ولقد وضع القائمون على هذه الندوة اثني عشر محوراً تتصل بالإمام نفسه من ناحية، وبالجوانب التي أثرها. ومهما يكن فإن هذه المحاور ترجع إلى العلوم العديد التي برز فيها: علم الفقه، وأصوله، والسياسة الشرعية، والكلام، والخلاف، والحديث، وأشياء تتصل بذلك كله. وهي - بلا شك - تشمل معظم ما يستحق الدرس في الرجل وجهوده.

وعلى الرغم من هذه الرؤية الشمولية فقد غاب جانب، ليس للجويني فيه مؤلفات مستقلة في ما نعلم، لكنه جدير مناً بوقفه، ذلك هو علم النحو بخاصة، وعلم العربية بعامة. من هنا جاء هذا البحث خارجاً عن خارطة المحاور المرسومة للندوة، لكنه داخل فيها بحكم العلاقة التي لا تنفصم بين علوم الشريعة وعلوم اللسان، وتلك هي النقطة الأولى التي أود أن أجلوها. وإذا كان نحو الجويني هو نحو الفقه، أو هو جزء من ذلك النحو المبثوث في كتبه الفقه وأصوله، فإن كلامي في النقطة الثانية سينصب على الدائرة الكبيرة «نحو الفقه». وأخرج من هذه الدائرة لأمس في النقطة الثالثة لمساً سريعاً الدائرة الصغيرة «نحو الجويني»، فالمقام لا يتسع إلا لإثارة قضايا عامة، واللَّفَت إلى نقاط مجملة، يحتاج تفصيلها إلى دراسات مستقرئة تستغرق وقتاً طويلاً، وجهداً مضنياً. وأختم بما يترأى لي من حصيلة ذلك كله، بالإضافة إلى ملاحظات عامة ذات صلة.

علوم الشريعة وعلوم اللسان

لعل أهم ما يميز الفكر العربي الإسلامي أنه فكر ديني قائم أساساً على اللغة، ولعل فكرياً ما لم يشهد تلك العلاقة الحميمة التي ربطت بين لسان أمة ودينها ومعتقداتها، كما هو الحال في هذا الفكر. ولسنا في حاجة إلى التذكير بأن معجزة الدين الإسلامي هي القرآن الكريم، الذي يمثل الصورة الأعلى والنموذج الأمثل للغة العربية. المعجزة الدينية إذن هي اللغة، وبالمقابل فإن هذه اللغة وكل النشاط العلمي الهائل الذي قام عليها ومن أجلها، إنما سعى في هدفه البعيد إلى خدمة ذلك الدين.

وهذا ما يفسر تلك الظاهرة الفريدة في تراثنا؛ مادة ورجالاً. المادة موسوعية تتداخل

فيها علوم الشريعة وعلوم اللسان تداخلاً عجيباً، دون أن تشعر إلا بالانسجام والتكامل. والرجال علماء لا تحدّهم اصطلاحات، ولم يعرفوا التخصص بذلك المفهوم؛ مفهوم المعرفة بشيء، والجهل بما عداه، كان أحدهم فقيهاً أصولياً متكلماً، وفي الوقت نفسه لغويّ نحويّ أديب. وربما جمع إلى ذلك كله معارف أخرى. والشواهد على ذلك أكثر من أن تعد. وإذا كنا نعرف هذا أو ذلك بأنه فقيه أو أصولي أو لغوي أو أديب أو نحوي، فليس إلا لأنه عرف بعلم أكثر من علم، وشهر بفن أكثر من فن، أو لأنه ألف في علم أو فن، ولم يؤلف في آخر، فيؤدّي ذلك إلى أن يظن أهل كل معرفة أنه منهم، أو إليهم أقرب. والحق أنه يعرف في غيرها ما شهر به أكثر مما يعرف المتخصصون في أيامنا هذه في جزئيات اختصاصهم. وما أرى ذلك إلا فتحاً من الله سبحانه على أناس أخلصوا، وصدقوا، فازال الله الغشاوة عن أعينهم، وأثار بصيرتهم، وكانت ثمرة ذلك هذا التراث الذي به نعتز ونفخر.

نحو الفقه :

وإذا كنا قد عرفنا مكانة أولئك الذين عملوا في تفسير القرآن مثلاً، ودورهم في إثراء اللغة وإرساء قواعدها، بحكم أن التفسير قائم أساساً على اللغة ومذاهبها في تصريف الكلام، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة لأولئك العلماء الذين شغلوا بالفقه والكلام وما يتصل بهما، ربما لأن مرتكز المسائل الفقهية والكلامية في جانب لا بأس به يعود إلى مقاصد أصحابها، وربما أيضاً لأن الغرض مختلف، فبيان إعجاز القرآن غرض رئيس وملح بارز في النشاط الذي قام على القرآن الكريم، وهذا الإعجاز إعجاز لغوي. أما الغرض الأساسي من علم الفقه وما وراءه فهو تعليم الناس أمور دينهم من عبادات ومعاملات، وهي مسائل حياتية يومية تبعد عن قضايا اللسان وإن كانت مرتبطة به في فهم النصوص، سواء كانت قرآناً، أو أحاديث نبوية، أو أقوالاً للصحابه وتابعيهم أو كانت تلك الصور اللغوية التي يعبر بها المسلمون عن مشكلات حياتهم، وهي مشكلات مرتبطة بالدين ضرورة إذ الإسلام دين ودنيا.

الارتباط إذن بين النحو والفقه ارتباط قديم، لكنه بدأ - شأنه شأن غيره من المعارف الإنسانية - في صورة مسائل متناثرة، وأشتات متفرقة، وذلك في كتابه «الجامع الكبير» وبخاصة في «كتاب الإيمان» منه.

ونلقي نظرة على صعيد النحويين، فنجد أئمتهم قد نظروا في وقت مبكر إلى المسائل الفقهية من وجهة نظر صنعتهم، وإن كانت مقولاتهم في تلك الفترة أقرب إلى الاجتهادات الميدانية التي لا تهدف إلى تأسيس علم، ولا تضع في حساباتها قواعد جامعة، تنتظم الجزئيات، وتربط بينها، ولكنها - بلا شك - شاهد قوي على العلاقة الوثيقة التي قامت بين العلمين.

ولا بأس هنا أن نسوق حكاية الكسائي، أحد أئمة النحو الكوفي، وهي حكاية مشهورة، جمعت بينه وبين أبي يوسف، صاحب أبي حنيفة، وتكشف عن إدراك الفقهاء المبكر لحاجة الفقه إلى اللغة عامة، والنحو خاصة. تقول الحكاية إن الرشيد كتب إلى أبي يوسف بيتين من الشعر:

فإن ترفقي يا هند فالرفق أيمُنْ وإن تخرقي يا هند فالخرق أشأمُ
فأنت طلاق والطلاق عزيمةٌ ثلاث ومن يخرق أعقُ وأظلمُ

وسأله: ماذا يلزم قائلهما إذا رفع «ثلاث» وإذا نصبها؟. لكن أبا يوسف توقف عن الفتوى ولم يجبه، لأن المسألة - كما قال - نحوية فقهية، ولا يأمن من الخطأ إن قال فيها برأيه. وانطلق إلى الكسائي - وهو في فراشه - فسأله، وكان الجواب: إن رفع «ثلاث» طلقت واحدة، وإن نصبها طلقت ثلاثاً، مع الرفع قال: أنت طلاق، ثم أخبر أن الطلاق كاملاً ثلاث مرات، ومع النصب قال: أنت طالق ثلاثاً، و«الطلاق عزيمة» جملة معترضة (١).

الحكاية هذه شاهد على البدايات، وشيئاً فشيئاً نضج النحوي في مسائل الفقه، وبدأت ملامح العلاقة وتفاصيلها تتحدد وتزداد جلاء، واستقر لدى الفقهاء أنهم في نظرهم في ما يعرض لهم من المسائل الدينية محتاجون إلى قدر من النحو والبصر بالعربية وطرائقها في تصريف الكلام، وأساليبها في التعبير عن أغراض الناس ومقاصدهم.

ويكفي في هذا المقام أن نشير إلى أن علماء الأصول قد خلصوا إلى أن معرفة اللغة والنحو والتصريف فرض كفاية، لأن معرفة الأحكام الشرعية واجبة بالإجماع، ومعرفة الأحكام متوقفة على معرفة أدلتها من القرآن الكريم وسنة الرسول الكريم (ﷺ)، ومعرفة أدلتها متوقفة بدورها على معرفة لغة العرب ونحوهم وتصريفهم، إذن فإن معرفة هذه

(١) انظر الحكاية في: مغني اللبيب ٥٤/١.

اللغة ونحوها وتصريفها واجب^(١)، بل إن العربية بما تشمله من لغة ونحو وتصريف هي أحد الأدلة الثلاثة التي يقوم عليها أصول الفقه. والدليلان الآخران هما علم الكلام والأحكام الشرعية^(٢).

فقه النحو :

اعتماداً على ما سلف فإن ذلك النحو الذي تتضمنه كتب الفقه وأصوله يعد - في رأيي - لوئاً متقدماً من ألوان النحو الوظيفي إن ساغ التعبير، ودرجة عالية من درجات الفقه، أو الفهم التطبيقي للنحو، إن النحويين في كتبهم شغلوا بالقواعد والأسس، وأشعار العرب وأمثالهم وأقوالهم، كما شغلوا بأمثلتهم التي اخترعوها، أداروا عليها نظرياتهم، وطبقوا عليها قواعدهم، أي أن النظر كان محل عنايتهم، أما الفقهاء فإنهم توجهوا بالنحو وجهة أخرى، ترتبط بالدين، وتمس حياة الناس ومشكلاتهم، فكانهم بذلك قد انتقلوا بالنحو من إसार قيود الصنعة إلى رحابة الحياة، وأخرجوه من دوائر الأمثلة المصنوعة إلى محيط أكثر رحابة وعمقاً وجدوى.

إن الفقهاء في إفادتهم من النحو اتخذوا طرائق قديماً، وكانت البدايات - كما أشرنا إليها - بدايات متفرقة ارتجالية، إن صحَّ التعبير، ولعل الجويني يمثل مرحلة متقدمة، فقد ضمَّن مثلاً كتابه «البرهان» كلاماً صرفاً في النحو، وبنى على كلام النحويين ومذاهبهم مسائل فقهية وأصولية، وهو ما سأعرض له في النقطة اللاحقة. وقد جاء مجموعة من علماء الشريعة عامة، والفقه خاصة، ضمَّنوا كتبهم نحواً كثيراً خدموا به مسائلهم، ومنهم تلميذ الجويني، الإمام الغزالي في «الوجيز»، والرافعي في شرحه الكبير على «الوجيز»، والنووي في روضته، ثم كان لعالمين فضل لا ينكر، فقد انتقلا بالعلاقة بين علمي النحو والفقه نقلة كبيرة، إذ مهدا إلى التصنيف فيهما، فألفا كتابين جمعاً فيهما جمعاً مباشراً بين مسائل العلمين.

هذان هما : ابن قيم الجوزية (ت ٧٦١هـ)، وجمال الدين الإسنوي (ت ٧٧٢هـ). الأول ألف كتاباً أسماه «معاني الأدوات والحروف»، وانشغل فيه انشغالاً عظيماً بتأثير معاني الأدوات والحروف في مسائل الفقه. ولقد أطلعت على الكتاب، وهو ما يزال مخطوطاً -

(١) المحصول للرازي، والاقتراح للسيوطي ٣٠.

(٢) الإحكام للأمدي ٩/١.

في ما أعلم - والثاني ألف «الكوكب الدري في ما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية»، وقد صدر محققاً في الأردن عام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، بتحقيق د. محمد حسن عواد.

والكتابان هذان هما الوحيدان - في ما أعلم - اللذان خُلصا للعلمين، وقبلهما كانت مسائل الفقه المبنية على قواعد النحو أشتاتاً وشذرات في كتب الفقهاء والنحويين. ومما يُحسب للفقهاء والأصوليين أنهم دخلوا مناطق بكرة لم يدخلها النحويون، واللغويون قبلهم. أو لم يتلبثوا فيها طويلاً، ربما لأنها تخرج عن إطار صنعتهم، فمن ذلك أنهم فصلوا القول في الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، وتوقفوا فأطالوا عند قضايا الاستثناء وما يتصل بها، يقول الجويني: «واعتنوا - يريد الأصوليين - في فنهم بما أغفله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه من إغفال أئمة اللسان، وظهور مقصد الشرع، وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، وقضايا الاستثناء، وما يتصل بهذه الأبواب»^(١).

نحو الجويني :

أين يقف الجويني؟ وكيف ينظر إلى علم النحو؟ ومدى حاجة الفقه إليه؟ وكيف أفاد هو من علم النحو؟ وما هي حدود هذه الإفادة؟ وأسئلة غيرها، أعرض لها هنا، على أني أكرر ما قلته آنفاً من أن ما أقوله ليس سوى إشارات أو مضامات سريعة، تحتاج إلى وقفات متأنية من أهل الاختصاص : النحويين والفقهاء، على حدٍّ سواء.

إن الرجل واع لدور اللغة وخطرها في مسائل الدين، والأمر عنده ليس قابلاً للنقاش أو الجدل، إنه يقول : «فقد تقرر أنا متعبدون بالجريان على مقتضى الألفاظ اللغوية، إذا صدرت من الشارع، ولم يثبت مخصص مانع من إجراء مقتضى اللفظ»^(٢)، وإجماع أهل اللغة حجة تغني عما سواها، يقول : «إجماع أهل اللسان.. كافٍ مغنٍ عن تكلف إيضاح، واللغة نقل، فليت شعري بم نتعلق إذا عدمناه»^(٣).

هذا الوعي تجلّى واضحاً في كتابه «البرهان»، فكتب الفقه وأصوله محتاجة إلى حظٍّ

(١) البرهان : ١/ ١٣٠.

(٢) المصدر السابق : ١/ ٢٤٣، ٢٤٤.

(٣) المصدر السابق : ١/ ٢٢٦.

كبير من النحو واللغة كما يرى، على أنه في الوقت نفسه كان يضع حدوداً فاصلة بين ما يحتاجه الفقه وأصوله من العربية، وما لا يحتاجه. أما الأول فهو حريص عليه، معنىً به. وأما الثاني فهو راغب عنه. وهذا ما أعرب عنه بقوله: «وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها، فإن الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن رياناً من النحو واللغة، ولكن لما كان هذا النوع فناً مجموعاً يُنتحى ويُقصد لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه»^(١). وفي موطن آخر: «ثم تكلموا - يريد الأصوليون - في أمور هي محض العربية، ولست أرى ذكرها، ولكن أذكر منها ما تكلم فيه أهل النظر من الفقهاء والأصوليين، ثم لا أجد بداً من ذكر معاني حروف كثيرة الدوران في الكتاب والسنة»^(٢).

وإن قراءة النصين السابقين تقفنا على:

- أن الجويني يرى أن الاجتهاد في مسائل الشريعة لا يتحقق إلا بعد التمكن في اللغة والنحو، أو بعد أن يكون رياناً منهما على حدّ تعبيره.
- وأن الأصوليين والفقهاء مقرّون بذلك، وأنهم أفادوا من اللغة والنحو، وإن لم يذكروا تفاصيل القواعد في كتبهم.
- وأن بعض الأصوليين والفقهاء تجاوزوا قدر الحاجة، وتكلموا في مسائل هي خالصة للعربية، ولا داعي لذكرها في كتب الأصول. والجويني لا يتابعهم في ذلك، لكنه يقتصر على أمور لا بدّ منها، نظراً للحاجة إليها.
- لقد عقد الجويني في البرهان فصلاً خاصاً بـ «ألفاظ جرى رسم الأصوليين بالخوض فيها فلا وجه لإخلاء هذا المجموع منها» عرض فيه لـ «اللغة» واشتقاقها، والكلام، والكلم، ومدلوليهما، والاسم وحدّه وانقسامه إلى متمكن وغير متمكن، أو معرب ومبني، ثم المتمكن متمكن فحسب وهو غير المنصرف، ومتمكن أمكن، وهو المنصرف. ثم عرض للأفعال، وحدّها، وللأفعال المجردة من الزمان، وهي المصادر، وانقسام الأفعال باعتبار الزمان، وباعتبار البناء وعدمه، ثم أعقب ذلك بالكلام في الحروف، فجعلها في أربعة أقسام باعتبار تغيير اللفظ والإعراب والمعنى.

(١) البرهان: ١٣٠/١.

(٢) المصدر السابق: ١٣٦/١.

وتلا ذلك بالكلام في الباء، والواو العاطفة، والفاء، وثم، وما، وأو، وأم، وهل، ولا، ولو، ولولا، ومن، وعن، وإلى، ومذ، ومنذ، وعلى، وحتى، وإي، وبل، ونعم، وبلى، ومن، وإذا، وأي. وفي ثنايا ذلك نشهد قامة نحوية ولغوية عالية، توازن، وتناقش، وتعلل، وترد وتخطئ. وهذه بعض آرائه :

- رد قول بعض الفقهاء ممن ذهب إلى أن الباء إذا اتصل بالكلام مع الاستغناء عنه اقتضى تبعية، ووصفه بأنه «خلف من الكلام»، فالتبعية عنده يُستفاد من غير الباء^(١).

- نعت ما اشتهر من مذهب الشافعي من أن الواو العاطفة تقتضي ترتيباً، وما ذهب إليه أصحاب أبي حنيفة من أن الواو للجمع، نعتها معاً بالزَّل، وخلص إلى أن الواو إنما هي للعطف والاشتراك، وليس فيها إشعار بجمع ولا ترتيب^(٢).

- وقريب مما سبق أن بعض نحوية الكوفة ذهبوا إلى أن «أو» ترد بمعنى الواو العاطفة، فما كان منه إلا أن عدّه زَلٌّ عظيم عند المحققين^(٣) وما ورد موهماً ذلك فهو محمول على تنزيل الخطاب على قدر فهم المخاطب^(٤).

- رد ما ذهب إليه شاذلية من أصحاب أبي حنيفة من أن «من» لا يتناول الإناث، لأن ما قال به أهل التحقيق من أرباب اللسان والأصول أنها تتناول الذكور والإناث، ولأن ذلك هو «القانون المتفق عليه»^(٥).

والرجل من بعد عارف رجال الصنعة النحوية، معتدٌّ بآرائهم، مستشهد بأعلامهم، فهو يذكر سيبويه غير مرة، ويقوي كلامه بكلام ابن جني، ويستعين بالزجاج والفراء.

لكنه متيقظ إلى أنه أصولي وفقه، وأن ما يأخذه من النحو هو القدر الذي يحتاج إليه في الفقه وأصوله. أما ما عدا ذلك من تفاصيل العربية فإنه كما قال «حقائقها تُتلقى من فن النحو»^(٥)، و«استقصاء ذلك يتعلق بفن العربية»^(٦).

إنه يمسك نفسه عن الجري وراء مراسم الصنعة النحوية حتى لا تأخذه بعيداً عن هدفه، انظر إليه وهو يقول في سياق كلامه على العموم والخصوص : «وأما صيغ

(٢) البرهان : ١٣٧/١.

(١) المصدر السابق : ١٣٦/١.

(٤) المصدر السابق : ٢٤٥/١.

(٣) المصدر السابق : ١٤١/١.

(٦) المصدر السابق : ١٤٠/١.

(٥) المصدر السابق : ١٤٦/١.

الجموع فلو قسمناها على مراسم صناعة النحو لأطلقنا أنفاسنا، ولكننا نذكر مراسم على قَدَر مَسِيس الحاجة إليها»^(١)، ثم يعرض للجمع وانقسامه إلى جمع سلامة وجمع تكسير، ويحدُّهما، ويدخل في تفصيلات كل منهما، ويلاحظ أن هذه الانقسامات لاحظاً للأصول فيها، إنما حظُّ الأصول في الانقسام إلى جمع قلة وكثرة، فهو الذي يتعلق به كلام الأصوليين في العموم والخصوص، لكن بعضهم أطلقوا القول في صيغ الجمع، وربطوا بينها وبين العموم والخصوص، فجانبوا الصواب^(٢).

والرجل عارف بلغات العرب، وبمذاهب النحويين والبصريين والكوفيين، ومدرِك الفروق الدقيقة بين حرف وحرف، فـ «عن» بمعنى «من» إلا في خصائص، منها أن «من» للانفصال والتبعيض، و «عن» لا تقتضي التبعيض، و «من» لا تكون إلا حرفاً، في حين تكون «عن» اسماً^(٣).

وهو لا يتحرَّج من رد كلام بعض أصحابه - الفقهاء بالنحو، لأن ما قالوه «خلف من الكلام لا حاصل له»^(٤) و «لأنهم احتكموا أو تحكَّموا في لسان العرب»^(٥)، يريد أنهم أدخلوا فيه ما ليس منه.

فإذا ما تعارض كلام النحويين والأصوليين في مسألة نحوية فإنه يتحرَّج من رد النحويين لأنهم أئمة صنعتهم، ويحاول البحث عن حل للمصادمة التي وقعت، يقول : فإن مصادمة الأئمة في الصناعة والخروج عن رأيهم لا سبيل إليه، والرجوع في قضايا العربية إليهم، والاستشهاد في مشكلات الكتاب والسنة بأقوالهم^(٦).

تلك كانت إشارات إلى نحو الجويني، وقضية نحو الفقه. وأود أن ألفت في ختام كلامي إلى عدة نقاط :

أولها : أن ثمة مناطق مشتركة أو مساحات من المعرفة يلتقي فيها لوانان أو أكثر من ألوان المعرفة، ومثل هذه المناطق أو المساحات ذات أهمية لا تنكر، إذ إنها تغني ألوان

(١) المصدر السابق ٢٢٣/١.

(٢) المصدر السابق ٢٢٥/١.

(٣) المصدر السابق ١٤٣/١، ١٤٤.

(٤) البرهان : ١٣٧/١.

(٥) المصدر السابق ١٣٣٨/١.

(٦) المصدر السابق ٢٣٠/١.

المعرفة الأساسية، وتدفع بها خطوات إلى الأمام، فضلاً عن أنها تؤسس لألوان جديدة، تتميز مع الزمن، وعن طريق قانون التراكم المعرفي لتتحول إلى علوم جديدة.

وثانيها : أن أولئك العلماء الذين ينتمون بصورة أساسية إلى علم ما أو علوم ما عندما يمهّدون إلى المشاركة في علم أو علوم أخرى، فإنهم يضيفون في الغالب جديداً، وبخاصة إذا تركوا مؤلفات، إذ إن تصديهم لذلك يعني أن لديهم شيئاً ما، كما أنهم بحكم أنهم ليسوا من أهل ذلك العلم يكونون متحررين من قيود ذلك العلم. وأضرب على ذلك مثلين : هذا الحافظ العلائي، وهو محدّث، قد كتب كتاباً في «الواوات» وأنواعها واستعمالاتها النحوية وتعلقها بالأصول والفقه والتفسير الحديث والبلاغة، فجاء كتابه هذا فرداً في بابه، صحيح أنه اعتمد - وهذا طبيعي - على كتب النحويين السابقين، ولكن إفراده الواوات بكتاب مستقل وربطها بتلك العلوم شيء جديد يستحق العناية. وهذا ابن رشد الجد، وهو أصولي وفقيه قد خلف لنا كتاباً أسماه «الضروري في صناعة النحو» وقد شاء الله أن أحظى بنسخة خطية منه، عثرت عليها صدفة وأنا في رحلة لتصوير المخطوطات، فوجدته نمطاً فريداً في التأليف النحوي، فقد استخرج الرجل القواعد العامة التي تحكم كل باب من أبواب النحو، ولم أر نحويّاً قبله فعل ذلك.

وثالثها : أن مشاركات الفقهاء والأصوليين وغيرهم ممن ينتمون للعلوم الأخرى غير علوم العربية، في ثنايا كتبهم تحتاج إلى درس وتحقيق لنتبين مقدار إفادتها ومدى تأثيرها في علوم اللسان بعامة، والنحو بخاصة. ولا شك أننا سنجد دراسات لسغوية ونحوية جديدة لا تقل أهمية عما خلفه اللغويون والنحويون أنفسهم. والله سبحانه الموفق.

الجلسة الختامية

التوصيات

- رئيس الجلسة : د. علي محمد يوسف المحمدي رئيس الندوة
- مقرر الجلسة : أ.د. عبدالعظيم محمود الديب المقرر العام للندوة
- قراءة مشروع التوصيات ومناقشتها : أ.د. عبدالعظيم محمود الديب.
- الكلمة الختامية : د. علي محمد يوسف المحمدي.
- كلمة الوفود : أ.د. عبداللطيف الحمود.

التوصيات والبيان الختامي

تحت رعاية

حضرة صاحب السمو أمير دولة قطر

الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني... حفظه الله...

وفي الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩هـ = ٦ - ٨ من أبريل ١٩٩٩م

نظمت كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامي ندوة: «الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني» بمناسبة مرور ألف عام على ميلاد هذا الإمام الكبير، وذلك في إطار احتفالات جامعة قطر بالعيد الفضي لإنشائها، وقد عقدت جلسات الندوة بمقر جامعة قطر، وشارك فيها عدد من العلماء والأساتذة المتخصصين من داخل دولة قطر، وخارجها. وقد بلغ عدد المشاركين من خارج دولة قطر خمسة عشر مشاركاً من الدول الآتية:

- جمهورية مصر العربية
- المملكة المغربية
- الجمهورية التونسية
- المملكة الأردنية الهاشمية
- المملكة العربية السعودية
- دولة البحرين
- دولة الكويت
- سلطنة عمان
- الجمهورية العربية السورية
- ماليزيا
- تركيا

بالإضافة إلى نحو هذا العدد من جامعة قطر.

والمشاركون في الندوة يرفعون إلى حضرة صاحب السمو أمير دولة قطر - الرئيس الأعلى للجامعة - أسمى آيات الشكر لرعايته للندوة ، كما يتوجهون بالشكر إلى سعادة الدكتور عبدالله صالح الخليفي -مدير جامعة قطر - ، والسيد الدكتور علي محمد يوسف المحمدي -عميد كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية- وإلى جميع العاملين في جامعة قطر لتنظيمهم هذه الندوة ، وتقديم كافة التسهيلات والخدمات التي كانت عاملاً مهماً في إنجاز أعمالها.

وصف سير أعمال الندوة :

استمرت أعمال الندوة ثلاثة أيام وتوزعت جلساتها على جلسة افتتاح، وجلسة إجراءات ، وإحدى عشرة جلسة علمية ، وجلسة ختامية.

وقد سارت الجلسات على النحو الآتي :

بدأت جلسة الافتتاح الساعة التاسعة ، برئاسة الدكتور عبدالله صالح الخليفي - مدير الجامعة- وبحضور المشاركين في الندوة وجمع من وجهاء الدولة، وأعضاء السلك الدبلوماسي ، وعمداء الكليات ، ومديري مراكز البحوث ، وأعضاء هيئة التدريس بالجامعة، ورجال الإعلام.

وقد استهلّت الجلسة بالقرآن الكريم، وتضمنت كلمة سعادة الدكتور عبدالله بن صالح الخليفي -مدير الجامعة- وكلمة سعادة الدكتور علي يوسف المحمدي -عميد كلية الشريعة- وكلمة الأستاذ الدكتور عبدالعزيز محمد الديب -مقرر لجنة الإشراف العام.

ثم عقدت جلسة الإجراءات ، تم فيها انتخاب الدكتور علي محمد يوسف المحمدي - عميد الكلية- رئيساً للندوة ، والأستاذ الدكتور عبدالعزيز محمد الديب - مقررراً عاماً للندوة- كما اختيرت لجنة صياغة برئاسة الأستاذ الدكتور عبدالعزيز محمد الديب -المقرر العام ، وعضوية كل من:

- أ.د. أحمد الريسوني.

- أ.د. رفعت العوضي.

- أ.د. يوسف إبراهيم يوسف.

- د. عبداللطيف محمود آل محمود.

- د. عبدالمجيد عمر النجار.

ثم بدأت الجلسات العلمية لمناقشة محاور الندوة.

المحور الأول : إمام الحرمين في عصره

عقدت لهذا المحور جلسة واحدة، قدم فيها :

١ - البيئة الثقافية التي نشأ فيها إمام الحرمين

أ.د. عدنان محمد زرزور

٢ - الشخصية العلمية لإمام الحرمين

أ.د. عبدالعظيم محمود الديب

٣ - ترجمة إمام الحرمين بين الذهبي والسبكي

أ.د. يوسف عبدالله القرضاوي

المحور الثاني : المعرفة والمنهج عند إمام الحرمين

عقدت جلستان لهذا المحور ، وقدمت فيهما أربعة بحوث :

٣ - نظرية المعرفة عند إمام الحرمين

د. راجح الكردي

٤ - المعرفة عند إمام الحرمين

د. عبدالله حسن زروق

٥ - نظرات في منهج الدراسة المصطلحية عند إمام الحرمين

أ.د. الشاهد البوشيخي

٦ - حول نظرية المعرفة عند الجويني

د. يوسف محمود محمد الصديقي

المحور الثالث : جهود إمام الحرمين في علم العقيدة

وقدمت في هذا المحور ٦ بحوث :

٧ - منهج إمام الحرمين بين الأشعرية والسلفية

أ.د. محمد السيد المرسني الجليند

٨ - علم العقيدة عند إمام الحرمين بين المدرسة السلفية والمدرسة الأشعرية
د. عثمان علي حسن

٩ - فلسفة الفكر الديني وجهود إمام الحرمين فيها

أ.د. عرفان عبدالحميد

١٠ - تطور الفكر الكلامي عند الجويني

أ.د. محمد عبدالفضيل القوصي

١١ - الصفات الخيرية عند إمام الحرمين

د. محمد عياش المطلق

١٢ - موازنة بين إمام الحرمين والغزالي في المسائل الكلامية

د. أحمد البارودي

المحور الرابع : جهود إمام الحرمين في الرد على المخالفين

قدم في هذا المحور بحثان :

١٣ - الجدل الديني عند إمام الحرمين

د. يحيى محمد علي ربيع

١٤ - جهود إمام الحرمين في علم الخلاف

د. عبداللطيف محمود آل محمود

المحور الخامس : جهود إمام الحرمين في أصول الفقه

قدم فيه ثلاثة بحوث :

١٥ - مكانة إمام الحرمين في أصول الفقه

أ.د. إبراهيم كافي دنمز

١٦ - الفكر الأصولي عند إمام الحرمين

أ.د. عبدالوهاب أبو سليمان

١٧ - نظرية الاستصلاح وجذورها عند إمام الحرمين والغزالي

د. عبدالحكيم السعدي

المحور السادس : جهود إمام الحرمين في السياسة الشرعية

وقدمت فيه أربعة بحوث:

١٨- السياسة الشرعية عند إمام الحرمين

أ.د. محمد عبدالرزاق الطباطبائي

١٩- مبدأ الشوكة في الفكر السياسي لإمام الحرمين

أ.د. عبدالمجيد عمر النجار

٢٠- العقد الاجتماعي بين إمام الحرمين وروسو

أ.د. علي محيي الدين القره داغي

٢١- موقف إمام الحرمين من عزل الإمام والخروج عليه

د. أحمد ربيع أحمد يوسف

المحور السابع : الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين

وقدم فيه بحثان:

٢٢- الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين

أ.د. رفيق يونس المصري

٢٣- فقه التوظيف عند الإمام الجويني مع محاولة تنظيره في فكر مالي اقتصادي

أ.د. رفعت السيد العوضي

المحور الثامن : مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين

وقدم فيه ثلاثة بحوث :

٢٤- إمام الحرمين إمام الفكر المقاصدي

أ.د. أحمد الريسوني

٢٥- إمام الحرمين ومقاصد الشريعة

د. عبدالحكيم يوسف الخلفي

٢٦- بين الجويني والمازري في أصول الفقه

أ.د. عمار الطالبي

تمت مناقشة علمية موسعة لهذه البحوث من المشاركين في الندوة ، وقد أثرت هذه المناقشة موضوعات البحوث.

انتهت أعمال الندوة بجلسة ختامية تلى فيها تقرير عن أعمال سير الندوة؛ وأصدرت التوصيات الآتية :

- ١ - الدعوة لدراسة تراثنا الفكري والعلمي دراسة علمية منهجية وفق خطة منضبطة.
- ٢ - دعوة الجامعات والمعاهد العلمية ، ومراكز البحوث في البلاد الإسلامية ، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، والمنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم للعناية بتحقيق ونشر تراث الأئمة وأعلام الأمة، وتيسيرها للباحثين وأبناء الأمة.
- ٣ - الدعوة إلى عقد مؤتمر دولي ، وورش عمل ، لوضع الخطط اللازمة لحماية حقوق العاملين في مجال تحقيق ونشر كتب التراث الإسلامي، والاستفادة من القوانين والاتفاقات التي تتعلق بالملكية الفكرية.
- ٤ - العمل على حصر واستقصاء كل تراث الإمام الجويني ، ووضع خطة لتحقيق ونشر ما لم يتم تحقيقه ونشره.
- ٥ - عرض قضايا العقيدة الإسلامية على غير المتخصصين اعتماداً على الكتاب والسنة، وليس من منطلق خلافيات علم الكلام ، وذلك لبناء الإيمان وتثبيتته في نفوسهم وإبعادهم عن التفرق.
- ٦ - دعوة الهيئات العلمية، والمفكرين لتطوير وتجديد علم الكلام من حيث القضايا والمنهج، ليعالج مشكلات العصر، مع التركيز على نقاط الاتفاق بين المذاهب الإسلامية ، ومناقشة القضايا الخلافية بمنهجية موضوعية متحررة من التعصب المذهبي.
- ٧ - الاستفادة من تراث وجهود الأئمة في علم الجدل والخلاف وأدب البحث والمناظرة، في حوار أصحاب الأديان والفلسفات المخالفة.
- ٨ - توجيه الدراسات الإسلامية إلى المزيد من العناية بعلم أصول الفقه وتجديده، ولا سيما مقاصد الشريعة منه.

٩ - دعوة الباحثين في الاقتصاد الإسلامي للكشف عن مبادئ الاقتصاد الإسلامي، والنظام المالي الإسلامي، في تراث الأمة على وجه العموم ، وتراث الإمام الجويني على وجه الخصوص.

١٠ - مناقشة متخذي القرار الاقتصادي والمالي في الدول الإسلامية تطبيق ما جاء به الإسلام في نظامه الاقتصادي والمالي، والاستفادة على وجه الخصوص من آراء الإمام الجويني وغيره في موضوع التوظيف (الضريبة).

١١ - الدعوة إلى دراسة الفقه السياسي الإسلامي في منابعه الأصيلة والانطلاق منه إلى تأسيس فقه سياسي جديد يجمع بين محكمات الشرع ومقتضيات العصر.

١٢ - الاهتمام بعمل معاجم المصطلح الأصولي، والفقهية، والسياسة الشرعية، وغيرها من الفنون لأهمية المصطلح في إعادة تأسيس العلم.

١٣ - يعهد المشاركون إلى كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية بجامعة قطر ، بمتابعة تنفيذ هذه التوصيات عن طريق الاتصال بكل الجهات التي تستطيع الإسهام في الوفاء بها.

والله ولي التوفيق.

المشاركون في ندوة

الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني

الدوحة في ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩هـ

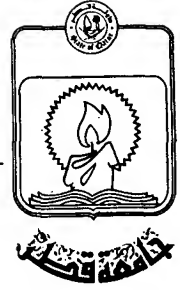
الموافق ٨ من أبريل ١٩٩٩م



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية

ندوة

الذكرى السنوية
للمؤسس العظيم
الشيخ محمد بن عبد الوهاب
١٤١٩ هـ - ١٤٧٨ هـ



..هذا..

وقد أوصى العلماء المجتمعون في هذه الندوة بإرسال البرقيات الآتية :

١ - برقية شكر لسمو أمير البلاد المفدى الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني لتفضله
برعاية الندوة.

٢ - برقية شكر لسعادة الدكتور عبد الله بن صالح الخليفي مدير الجامعة.

٣ - برقية شكر للوجيه المحسن عبد الله عبد الغني.

٤ - برقية للأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي بمناسبة العمل على وقف الإبادة
للمسلمين في كوسوفا..

وفيما يلي نص البرقيات..



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية



ندوة

الذكرى الألفية
للمشركين الجويني
٤١٩ هـ - ٤٧٨ هـ

حفظه الله ورعاه..

حضرة صاحب السمو الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني
أمير دولة قطر

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. وبعد :

فيسر المشاركين في ندوة : «الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني ٤١٩ - ٤٧٨ هـ» أن

يرفعوا إلى سموكم خالص الشكر والتقدير على رعايتكم للعلم والعلماء، وعلى ما لقيناه في

دولة قطر الشقيقة من كرم الضيافة وحسن الوفادة.

سائلين الله تعالى أن يوفقكم لما فيه الخير لدولة قطر، وشعبها وجميع المسلمين..

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

المشاركون في ندوة

الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية

ندوة

الذكرى الألفية
للإمامين الجويني

٤١٩ هـ - ٤٧٨ هـ



حفظه الله ورعاه..

سعادة الدكتور/ عبدالله بن صالح الخليفي

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. وبعد :

فبالأصالة عن نفسي، وبالنسبة عن المشاركين في ندوة : « الذكرى الألفية لإمام

الحرمين الجويني ٤١٩ - ٤٧٨ هـ ».

يسرني أن أهنئكم بالعيد الفضي للجامعة، راجين لها في ظل قيادتكم دوام التطور

والازدهار، كما نشكر لكم اهتمامكم بالندوة والمشاركين فيها... والله يحفظكم ويرعاكم..

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

عميد الكلية

ورئيس الندوة

د. علي محمد يوسف المحمدي



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية

ندوة

الذكرى المئوية
للمشايخ الحرميين الربيعيين
٤١٩ هـ - ٤٧٨ هـ



الوجيه الفاضل السيد / عبد الله عبد الغني آل عبد الغني حفظه الله ورعاه..

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. وبعد :

فبالأصالة عن نفسي، وبالنسابة عن المشاركين في ندوة : « الذكرى الألفية لإمام

الحرمين الجويني ٤١٩ - ٤٧٨ هـ ».

يسرنا أن نتقدم بوافر الشكر والتقدير على عنايتكم بالعلم والعلماء، وتفضلكم بتمويل

هذه الندوة بمناسبة اليوبيل الفضي لجامعة قطر، سائلين الله تعالى أن يكلائكم بعنايته

وكرمه، وأن يسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة، وأن يمتعكم بالصحة والعافية، وأن يجعل ما

بذلتم في ميزان حسناتكم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

رئيس الندوة

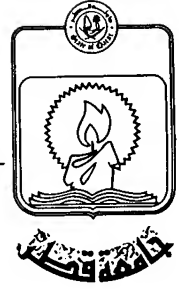
د. علي محمد يوسف المحمدي



كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

ندوة

الذكرى الألفية
لإمام الحرمين الجويني
١٤١٩هـ - ١٤٧٨هـ



صاحب المعالي / أمين عام منظمة المؤتمر الإسلامي
حفظه الله ورعاه..
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. وبعد :

المشاركون في الندوة العالمية : «الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني ١٤١٩ - ١٤٧٨هـ» بكلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، وهم ينتمون إلى عدد من الدول العربية والإسلامية، وقد أدمت قلوبهم المجازر الوحشية من الصرب ضد إخوانهم المسلمين في كوسوفا... يستصرخون بكم - وبكل مسئول في أمتنا الإسلامية أياً كانت مسؤوليته - أن تتخذوا كافة الوسائل لوقف هذه المجزرة التي ليس لها مثيل في التاريخ.

ونناشدكم الدعوة إلى مؤتمر قمة للدول الإسلامية يعقد فوراً لوقف هذه الإبادة لإخواننا المسلمين في كوسوفا، ولتقديم أقصى مساعدة لهم مادية ومعنوية، ولمنع تشيبتهم في العالم حتى لا تضيع قضيتهم، وحتى لا يضموا إلى ملايين اللاجئين المسلمين في كل أنحاء العالم. ﴿ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾ صدق الله العظيم.. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

المشاركون في ندوة
الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني
عنهم : د. علي محمد يوسف المحمدي
عميد الكلية ورئيس الندوة
الدوحة ١٤١٩/١٢/٢١هـ = ١٩٩٩/٤/٨م

المحتوى

الموضوع	رقم الصفحة
- جلسة الافتتاح	١٣
- كلمة الأستاذ الدكتور عبدالعظيم محمود الديب	١٥
- كلمة الدكتور علي يوسف الحمدي	٢١
- كلمة الدكتور عبدالله بن صالح الخليفي	٢٥
- مدير الجامعة	٢٥
المحور الأول : إمام الحرمين في عصره	
- إمام الحرمين الجويني ملامح عصره وبيئته الثقافية	٢٩
أ. د. عدنان محمد زرزور	٢٩
- شخصية إمام الحرمين العلمية	
أ. د. عبدالعظيم محمود الديب	٤٣
- ترجمة إمام الحرمين بين المؤرخين : الذهبي والسبكي	
فضيلة الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي	٨٥
المحور الثاني : المعرفة والمنهج عند إمام الحرمين	
- نظرية المعرفة عند إمام الحرمين	
د. راجع الكردي	١٢٥

المحتوى

الموضوع	رقم الصفحة
- المعرفة عند إمام الحرمين	
د. عبدالله زروق	١٦٣
- نظرات في منهج الدراسة المصطلحية عند إمام الحرمين	
أ. د. الشاهد البوشيخي	٢٠٣
- حول نظرية المعرفة عند الجويني	
د. يوسف الصديقي	٢٢٧
<u>المحور الثالث : جهود إمام الحرمين في علم العقيدة</u>	
- منهج إمام الحرمين بين الأشعرية والسلفية	
أ. د. محمد السيد مرسي الجليند	٢٦٣
- علم العقيدة عند إمام الحرمين بين المدرسة السلفية والأشعرية	
د. عثمان علي حسن	٢٩٥
- فلسفة الفكر الديني وجهود إمام الحرمين فيها	
أ. د. عرفان عبدالحميد	٣٢٧
- ملامح المذهب الكلامي عند الجويني	
أ. د. محمد عبدالفضيل القوصي	٣٥٥

المحتوى

الموضوع	رقم الصفحة
- الصفات الخبرية عند إمام الحرمين	
د . محمد عياش المطلق	٣٧٩
- موازنة بين إمام الحرمين والغزالي في المسائل الكلامية	
د . أحمد البارودي	٤١٣
<u>المحور الرابع : جهود إمام الحرمين في الرد على المخالفين</u>	
- جهود إمام الحرمين في الرد على أهل الأديان والملل المخالفة	
د . يحيى محمد ربيع	٤٦٣
- جهود إمام الحرمين في علم الخلاف	
د . عبداللطيف آل محمود	٤٨٧
<u>المحور الخامس : جهود إمام الحرمين في أصول الفقه</u>	
- مكانة إمام الحرمين في أصول الفقه	
أ . د . إبراهيم كافي دزهمز	٥٠٧
- الفكر الأصولي عند إمام الحرمين	
أ . د . عبدالوهاب أبو سليمان	٥٤٣
- نظرية الاستصلاح وجذورها عند إمام الحرمين والغزالي	
أ . د . عبدالحكيم السعدي	٥٩١

المحتوى

رقم الصفحة	الموضوع
٦٤٧	- بين الجويني والمازري في الأصول أ. د. عمار الطالبى
	<u>المحور السادس : جهود إمام الحرمين في السياسة الشرعية</u>
٦٩٥	- الفكر السياسي عند إمام الحرمين أ. د. عبدالله النفيسى
٧١٣	- السياسة الشرعية عند إمام الحرمين أ. د. محمد عبدالرزاق الطبطبائى
٧٦١	- مبدأ الشوكة في الفكر السياسي لإمام الحرمين أ. د. عبدالمجيد النجار
٨٠١	- العقد الاجتماعي بين إمام الحرمين وروسو أ. د. علي محيي الدين القره داغي
٨٤٧	- موقف إمام الحرمين بين عزل الإمام والخروج عليه د. أحمد ربيع يوسف
	<u>المحور السابع : الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين</u>
٨٦٣	- الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين أ. د. رفيق يونس المصري

المحتوى

رقم الصفحة	الموضوع
	- فقه التوظيف عند إمام الحرمين مع محاولة لتنظيره في فكر مالي اقتصادي
٩٣٣	أ. د. رفعت السيد العوضي
	<u>المحور الثامن : مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين</u>
	- إمام الحرمين وإمام الفكر المقاصدي
٩٦٧	د. أحمد الريسوني
	- إمام الحرمين ومقاصد الشريعة
٩٩١	د. عبد الحكيم يوسف الخليفي
	- نحو الفقه وفقه النحو
١٠١١	د. فيصل الحفيان
١٠٢٣	- الجلسة الختامية
١٠٣٣	- البرقيات
١٠٣٩	- الفهرس

رقم الايداع بدار الكتب القطرية : ٢١١ / ٢٠٠٠
الرقم الدولي (ردمك) : ٩ - ٧٢ - ٤٦ - ٩٩٩٢١



كلية الشريعة
والقانون والدراسات الإسلامية
دمشق

المركز الإسلامي
للدراسات والبحوث
١٩٩٩ - ١٤٢١ هـ

في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة ١٤١٩ هـ - ٦ - ٨ أبريل ١٩٩٩ م

البحوث المقدمة للندوة

أعدتها وتطابعت ونشرت على نشرها
الأستاذ الدكتور هبة العظميم محمود الشيب
والدكتور محمد صالح الشيب